

# عالم الفكر

المجلد الاول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ٩٧١

## حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العام والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية في المذاهب السياسية المختلفة



بسم الله الرحمن الرحيم : أحمد مشاري العدواني

مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت \* يناير - فبراير - مارس ١٩٧١  
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية \* وزارة الارشاد والانباء - الكويت ص.ب ١٩٣

## المحتويات

## حقوق الانسان

٢	.....	بمقام مستشار التحرير	لمهيد
١١	.....	دكتور عثمان خليل عثمان	تطور مفهوم حقوق الانسان
٤٥	.....	دكتور فؤاد زكريا	العلم والحرية الشخصية
٨١	.....	دكتور محمد عوض محمد	حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
١٠٥	.....	الشيخ زكريا البصري	الاسلام وحقوق الانسان
١٣٥	.....	دكتور يحيى الجمل	العرة في المذهب السياسي المختلفة

★ ★ ★

## آفاق المعرفة

١٥٩	.....	دكتور عبد الواحد لؤلؤة	اليوت والشاعر العربي المعاصر
١٨٩	.....	دكتور جمال زكريا قاسم	دور العرب في كشف إفريقيا
٢٤١	.....	الاستاذ محمود محمود	العوامل المؤثرة في الأدب

\*\*\*

## خبرات و تجارب

د. كوليتي  
ترجمة : عبد الرحمن سلمان

★ ★ ★

## عرض الكتب

٢٨٧	٢٢	٢	٢٢	٢	٢٢	٢٢٢	٢	٢	٢٢
٢٩٠	٢	٢٢	٢٢٢	٢	٢٢	٢٢٢٢	٢٢٢	٢٢٢٢	٢٢٢٢
٢٩٥	٢٢٢٢	٢	٢	٢٢٢	٢٢٢	٢٢٢٢	٢٢٢٢	٢٢٢٢	٢٢٢٢

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم





# حقوق الإنسان

حيث توجد حرية يوجد وطني « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس بين »

تمهيد

حين قامت الثورة الفرنسية وأصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الإنسان الذي ينص على مبادئ الحرية والاعاء والمساواة ويعلن بالتالي أن جميع الناس ولدوا أحراراً ومتساوين في الحقوق والواجبات ، لم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادئ ولا عن الأوضاع التي نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم أنها تحمل بين طياتها بدور الشر وبإدر الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة وليكن المجتمع الإنساني بأسره . وربما كان السياسي والكاتب البريطاني الشهير آدموند بيرك Edmund Burke أشد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية في هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً أمام البرلمان الإنجليزي ، ثم أصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملاء بالفاظ السباب والنقد المريع المستهجن معادف الفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس بين Thomas Paine إلى أن يتصدى له ويجيب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الإنسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل بين كتابه بقوله : « من بين كل البداءات

---

Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790. (١)

Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1791 ( Watts, London 1937) (٢)

والوفادات التي تلجأ الامم والأفراد لاستغفار بعضهم بعضاً يحتل الكتاب الذي أصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكاناً فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسي ولا الجمعية الوطنية يشغلان نفسيهما بشئون إنجلترا أو البرلمان الإنجليزي ، ولذا فإن قيام مستر بيرك - دون سابق استغفار من جابهما - بهجومه عليهما في البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يفتقر على قواعد الأخلاق ، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادئ السياسة» (٣) .

والغريب في الأمر أن ادموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجرأة ففى التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الإعجاب بما يعرف باسم الثورة الإنجليزية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل ( ١٦٨٨ ) كما كان من أكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الأمريكية ، ولو أنه كان ينعى في الوقت ذاته على السياسة البريطانية غيابهما الذي دفع الأمريكيين دفعاً الى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر ان المبادئ التي قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التي كان يؤمن بها بيرك والاستقرائية البريطانية على العموم . فبينما أدت الثورة الإنجليزية الى تثبيت أقدام الاستقرائية في الحكم السياسي ، أو على الأقل أبرت تلك الاستقرائية بقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الاستقرائية ذاتها وتعمل على تقويضها من أساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك - كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs - يعتبر ان المجتمع الذي يخلو من وجود طبقة استقرائية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش في فوضى شاملة ، وان الاستقرائية والكنيسة هما العمادان اللذان تركز عليهما الأخلاق الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القوية التي تعطي المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدة . فالاستقرائية - في نظره - هي حارسه التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هي أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بإمكان اقامة دولة متماسكة قوية من طريق التفكير النظري البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادئ والسياسات التي تهدف الى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو - على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole - وهو يلخص آراء بيرك - بطريقة طبيعية ولا تصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وان من الخطأ ، بل ومن الجرم ان يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو ان يعمل على تغييرها في ضوء ما يشير به العقل والتفكير ، ولذا فإن من أقدم الواجبات الملقة على كل جيل ان يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التي سبقتة فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعي كله الى الأجيال التي ستأتي من بعده . والاستقرائية هي وحدها التي تستطيع ان تضمن بقاء هذا التراث واستمراره . (٤)

وواضح ان هذه الأفكار والمعتقدات التي كان يؤمن بها بيرك لا تنفق بحال مع الاسس التي قامت عليها الثورة الفرنسية والتي كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسي من الفقراء الذين يشار اليهم في العادة باسم « غير ذوي السراويل Les Sans-Culottes » والذين كانوا يتوقون على العموم الى بناء مجتمع فرنسي جديد يقوم على اسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن أجل المبادئ التي يدنون بها كتب توماس بين كباين « حقوق الإنسان » . ولم يلبث الكتاب ان صادف نجاحاً هائلاً لم يدخل في عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وان كان يبدو أنه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

(٢) Ibid, P. 1

(٤) Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

حتى سنوات قليلة مضت ، كما ان كلمة « حقوق الانسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن في اذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادف عن الاماني والامال التى كانت نجيش في صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضا عن الرغبة الاكيدة التى يحس بها الانسان في كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المفضنة التى بذلها كثير من الشعوب في فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لافراز تلك الحقوق في وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على ايدى شعوب او جماعات اخرى ظالمة عاتية . والظاهر ان هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائما ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانساني وما ارتبط بتكوينه من تفاضل اجتماعي وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة او بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث ان ترتب عليها - لسبب ما - اختلافات وفروق في المكانة وفي الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب نوماس بين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماجنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق وبيعة الحقوق والاعلان الامريكي للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك امثلة اخرى كثيرة ظهرت في فترات اكثر حداثة ولم يقتض لها الديوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفى ان نشير هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير ه.ج. ولز H.G.Wells بعنوان « حقوق الانسان » (٥) ايضا . وقد صدرت ولز كتابه بقوله انه مؤمن بان ذلك البيان - كما اسماءه - هو وثيقة مفيدة لها اهميتها القصوى على الأقل في الفترة التي ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف ان نجد انه في حوالي ذلك الوقت ايضا نشرت « جماعة كمبرج من اجل السلام » Cambridge Peace Aims Group بياناً مماثلاً لبيان ولز في معناه وفي كثير من النواحي التي تطرق اليها بالتفصيل ، كما ان « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L'Homme في ديجون بفرنسا كانت قد اعدت في يوليو ١٩٣٦ بياناً مكملًا « لحقوق الانسان » الفرنسي ، دون ان تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الآخرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق او تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التي بدلت في فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها امور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذى كان مهدداً بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التى نسات اساساً وبصرف النظر عن الاسباب الظاهرية او المبشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق في علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد تسبب الحرب من الرغبة في اعادة بناء العالم المتهاوى على اسس اكثر قوة ومثانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتعددة الثائرة على الأوضاع القديمة والافتكار البالية المتبقية التي تؤمن بوجود فوارج جوهريه بين بني البشر ، وتتصور ان هذه الفوارج تبرر اغتصاب بعض الشعوب لاراضى وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التي كانت تعتبرها اقل منها كفاءة وذكاء وفدرة على العيش ، وبالتالي حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة ... لقد كان من الضروري اذن اعادة التفكير والبحث في الاسس التى يجب ان تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار أن قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان أن يختار بين أمرين : اما التوراة والتمرد على الأوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم والجنس البشري (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و «الاعلانات» من حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التي أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جداً من التشابه والاتفاق في التفكير والاتجاه العام وفي الإجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الدهنية أو حق التفكير وإبداء الرأي وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الإصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير إلى أهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء وإلى ضرورة تمتع الانسان بها في كل زمان ومكان . ولكن هذا الإصرار ذاته وتكرار التذكير بها والإعلان عنها دليل في الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من أهذار وإغفال ومحاولات لانتكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد أهميتها مرة أخرى بل وإيضاً - وهذا هو المهم - لكي يضمن على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه وأجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم والأوان بشرتهم ودرجات تقدمهم أو تأخرهم في إصدارها أو التصديق عليها والمسك بها والدفاع عنها . . وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الإعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، أو على الأقل مطالب الانسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فإن الإصرار على تأكيد هذه الحقوق وإقرارها يعني أنها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب أن يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذي ينتمي إليه ، أي أنها تلحق بالفرد كجزء أساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التي تعتبر في نظر المفكرين من ناحية وفي نظر كل هذه البيانات والإعلانات من أهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما إلى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية. أي أن هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة في الحرية هي مجرد التسامح الذي يجب أن يبديه الناس بعضهم إزاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الآراء الخاصة المختلفة ، إنما المهم في ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين في أن يعتنقوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الرأي مسألة ضرورية وظاهرة صحيحة في المجتمع. ويذهب البعض في ذلك الشأن مذهباً بعيداً لدرجة أننا نجد مفكراً مثل توماس بين يذهب إلى حد القول بأنه إذا كان من حق الدولة أن تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك أو تصرفات معيبة فليس من حقها أن تعاقبهم على ما يعتقدون من أفكار أو يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق في أن تكون له وجهة نظره الخاصة في كل ما يعرض له من أمور ، ولا يصح للحقوق المدنية أن تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وأن هذه الحقوق المدنية (التي يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له أن يوفرها لنفسه دائماً كفرد وإنما يوفرها له المجتمع الذي يعيش فيه ) إنما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، أي أن لكل حق من الحقوق المدنية أساساً في بعض الحقوق الطبيعية التي هي أسبق عليها في الوجود ، وأنه لا بد لذلك من أن

يحفظ المراء بحقوقه الطبيعية بعد ان يدخل في المجتمع . فالمجتمع « لا يعطى » الشخص أو « يمنحه » حقاً لأن الفرد هو في الواقع «مالك» المجتمع . وإذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فانما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي الذى يذهب اليه توماس بين ونرى فيه بدور الفوضى والتمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فان الاعلان العالمى لحقوق الانسان يرد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على إيسة حال - حسب ما يقول كول - لغة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (٧) .

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها اقرب الى المبادئ الفلسفية المثالية التي تعفل الكثير من الاعتبارات التي يقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما يصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية في كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق باره كما هو الحال على الخصوص في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التي ينتمون اليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما تقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس في الحقوق وفي الكرامة وعن اخوتهم جميعاً في الإنسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان - وهو الاعلان الذى قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بعضوية هيئة الأمم المتحدة - تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما أن المادة الثانية من هذا الاعلان العالمى نفسه تنص على أن « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان ودون أى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد ، أو أى وضع آخر ، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادئ والحقوق التي تنادى بها هاتان المادتان من الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الأخرى التي نادى بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فان هذه المبادئ والحقوق نجد فيها - كما ذكرنا - كثيراً من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانتكار الصريح . والغريب في الأمر أن معظم هذا الانتكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفعه صونها أكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وأدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرافاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب في ذلك الى الحد الذى تنسب فيه الى نفسها الاضطلال برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الإنسانية كلها . وأفضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التي بلغت من المدنية والتقدم والرفق شأواً لم تبلغه دولة أخرى أو شعب آخر ومع ذلك فان التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما أن كثيراً من مظاهر لتنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس نمة شك في أن جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكى الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التي تنتكر لهذه الحقوق الطبيعية التي يعترف بها - من الناحية

النظرية - المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً في بريطانيا حيث أخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكتسفن نفسها في السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء فناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذي وصلت اليه الامور في جنوب افريقيا التي تعتبر بحق الممثل الرئيسى لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية - على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان - تم التمييز تمييزاً شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء في السكن أو في المدرسة أو السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة واتقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على ان يعيشوا في مسنوى اجتماعي واقتصادي ادنى بكثير من المسنوى الذي يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً في جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هنالك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدرج نتيجة لظهور التشريعات الكيرة المتتالية التي بدأ المستوطنون او المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم في المنطقة واستقلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم وصالحهم مع حرمان الالهائي الاصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيوداً على حرية الالهائي الافريقيين في التنقل واملاك الارض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب في شيء ان تستحكم المشكلة وتنفاقم في عام ١٩٥٠ اي بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظراً للتعارض الشديد بين السياسة التي تنبئها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادئ التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان واقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة او قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من ان تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمي اصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذي وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة والجماعة السلافية التي ينتمي اليها كل شخص في نظام صارم شديد الجمود ، بعد ان كان الوضع القديم - رغم كل فسوته وتفسفه - يداخله شيء من المرونة في التطبيق ، حيث كان في استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، ان ينتقل من فئة لاخرى مما كان يتيح الفرصة لأعداد غير قليلة من الالهائي الافريقيين او الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلافية ارقى واعلى من تلك التي ربطهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكماً (٨) . وبلا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسمياً الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وقد وضعت تفرعات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التفرعات على الامم الفيزيائية دون غيرها . « الشخص الابيض هو الذي تدل لسماته الخارجية على انه ابيض او الذي يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذي يدل شكله الخارجي على انه ابيض الا انه يعتبر شخصاً ملوناً . والوطني يعني الشخص الذي هو من حيث الواقع من الاجناس الاصيلة الافريقية او من قبائلها او الذي يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذي ليس ابيض ولا وطيناً » . ( انظر في ذلك : تقرير اللجنة الدولية للناطقين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا واهداف حقوق الانسان - الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨ ) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل من فئة من الفئات الثلاث على اساس الامم الفيزيائية وحدها ايضاً ، بحيث ان الشخص الذي تدل لسماته الخارجية على انه ينتمي الى احد الاجناس الافريقية اصبح يعتبر افريقياً ويظل كذلك ما لم يثبت انه لا ينتمي الى تلك الفئة . ووضح انه من الصعير على المرء وبخاصة في المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على انه ينتمي الى سلافة غير تلك التي تدل لملاحه على انه ينتمي اليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذى صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الاصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأساس الذى اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف اللامع الفيزيائية فى المحل الأول ، وهو أساس غير متين لاقامة اية فوارق عقلية او اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لان يكون نقطة انطلاق لاقامة أى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التى أمكن له ان يحققها هي إثارة النزاع وخلق المرارة فى النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ عن هذا كله من ثورات وتعدد وفلاقل . وكثير من حركات التحرر التى ظهرت بين الشعوب التى كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الماوا الشهيرة التى اندلعت فى كينيا فى شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت فى حقيقة الامر تعبيراً عن روح السخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادى ازاء القوى الاستعمارية الغاشمة وازاء التفرقة الصارخة التى اتبعها المستعمرون البريطانيون والتي تمثلت فى التمييز بين الاهالي الاصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهدار حقوق الاهالي فى كل نواحي الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء فى المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية او حتى فى المجتمعات الراقية المتقدمة التى تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمى الى « سلالات » او اجناس او جماعات ثقافية من اصل يختلف عن الاصل الذى ينتسب اليه غالبية السكان فى تلك المجتمعات . ومع ان التفرقة العنصرية هي اوضح مثال لما يمكن ان تصل اليه الامور حين ينكر بعض الناس او بعض اجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الاوضاع السائدة فى كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد فى الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والامنة من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك اكثر المجتمعات تشدداً بالديمقراطية .



ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً فى عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الاوضاع العامة التى تسود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التى كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التى نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً فى عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه وإلى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظراته الى الحياة وإلى علاقته بالمجتمع الذى نعيش فيه وإلى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفاهيم السياسية الأساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت تزح تحت نير الاستعمار فى الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم - بشكل صريح او ضمنى - فى معسكرات او كتلات وتحالفات جديدة وبدا العالم المنقسم ابداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها ويجدها المصالح الاقتصادية والسياسية المثقلة ولهذا تقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يصوره الإنسان في الأربعينيات أو يعلم، وفتح ذلك التقدم آفاقاً جديدة من المعرفة والنقاة ونرس العمل وامكانات الارتماع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال في المجتمع الحديث الى حقوقها مطالبت بالمزيد من الحقوق ، ونطرق المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها . واصبح من المألوف في الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق في الاتصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين ، وحق الاتصال الجنسي المثلثي ، والملاقات الجنسية الساذه وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالإنباء الذين تحمل بهم سفاحاً مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه واعطاهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادي الذي يولد من زواج شرعي وهكذا . وهذه كلها دعوات تجد كثيراً من المعاطف والأذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع ، بل انها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطون عليها او يقفون منها موقف المعارضة أوحى اللامبالاة والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للأفكار العتيقة البالية الرجعية . ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما أسماه « الحق في اعتناق الآراء القديمة الرجعية » . ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها أى جلبة أو ضوضاء كذلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها الشباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفي كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة ، وصرخات الباعة والمعلنين في المازادات او في « التنزيلات » والتخفيضات التي تجربها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر ، ورئين النفلون في البيوت في اوقات الراحة وما الى ذلك؛ كما يدخل في هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق في التخلص من المضايقات البيروقراطية (٩) .

وقد يكون في هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع في استخدام كلمة « حقوق الإنسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الإنسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم - ما يزال في صورته الراهنة صالحاً لهذا الزمان بعد ان تغيرت القيم والأوضاع في العالم ، كل هذا التغير السريع الجذري ؟ ألم يكن الوقت - بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالمي لحقوق الإنسان - الى اعادة النظر في ذلك الاعلان والمبادئ التي صدر عنها وبعبء عنها في الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها ؟ ان هذا لا يعني باى حال التنكر لهذه المبادئ والقيم او الدعوة الى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع أى اعلان عالمي جديد ، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف النورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن في ترمده على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كإنسان وتحقيق إنسانيته في كل ابعادها وبكل ابعادها ومعانيها .

احمد ابو زيد



## تطور مفهوم حقوق الانسان

عندما تذكر « حقوق الانسان » تتداعى في الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » والصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة - بباريس - في اليوم العاشر من ديسمبر ( كانون الاول ) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بانها « أعظم تحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحق عنوان ما بلغته البشرية في حينها بصدد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء في هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور في بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحفظ متفاته من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي متابعة التطور في مفهوم هذه الحقوق ان نتحدث أولاً عن « مسيرة » حقوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل ان ندلف الى ما انتهى اليه التطور في شأن « مضمون » تلك الحقوق :

---

\* دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستوري بمجلس الامم الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا .

## – القسم الاول – مسيرة حقوق الانسان عبر التاريخ

( اولا ) – عراقة الاحساسيس والافكار بصددحقوق الانسان ( للحرية مفهوم فطرى كرد فعل

طبيعي ) :

لو حاولنا ان ننسب اغوار الزمن نلمسا للأصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحسبنا عن نقطة الانطلاق الفكرى في هذا المضمار ، لوجدنا ان ذلك مرتبط ببدا تظالم الناس ، فحينما يكون هذا التظالم يوجد منطقيا « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التي بدأ الناس عندها يعيشون معا في حياة مشتركة . ولما كان « الانسان اجتماعيا بطبعه » – فلم يعيش قط في عزلة تامة عن بني جنسه – وجب القول كذلك بان نقطة البدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الانسان بحقوقه عند الاعتداء عليها ( مشفوعا بالتفكير فيها ايا كان مستوى هذا التفكير ) صئوا للحياة البشرية ، ساركا البدء ، ويشاركها البقاء .

والربط بين الاحساس الشعورى والتفكير أو التدبر العملي ميزة الانسان على سائر الحيوان ، فبغير العقل تقف الاحاسيس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها ، وبين الأسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقل الاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما – عاجلا أو آجلا – بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من أسباب السعادة والخير ، وتجنباً لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان في حقوقه ، وتبديره وسائل الدود عنها ، الى تلك الاعماق الاولى من التاريخ ، يعني ان هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعي لافعال وأوضاع هي أيضاً من طبيعة الأشياء في كل مجتمع ، وان كانت عدواناً وتفولا على ماهو حق وعدل . ولذلك كانت في جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، معارف مع الزمن باسم « القانون الطبيعي » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعي الدائم « الانسان » . وبهذا المفهوم – الذي نراه فطرياً – اخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المنسبة بالقيم والمثل العليا سواء اكانت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر ( من احساس و افكار ومخططات واداب وفلسفات ) مصابيح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التاصيل أيضاً القول بحقوق الانسان « الطبيعية » يستمد هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها – لامن تشريع من صنع البشر – وتكون هذه الحقوق بالتالي لصيقة به كاتسان – مجردة عن أى وصف – ومن تم تكون حقوقه وحرانيته الاساسية اسبق من أى تنظيم سياسي ، وأقوى منه ، وأعلى قدراً ، وأشمل نطاقاً ، وأبقى عمراً .

ولئن كان هذا المقام لايتسع بداهة لبيان نصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين أو الاديان أو الفلاسفة على مر الأزمان ، فانه يتسع لبدء الأسف على ما يسود الفقه الغربي – بصفة

( ١ ) ولذلك قال البعض ( مثل إيمانويل كنت ) اننا نشعر بالحق معنوية عندما لا يقر لنا به احد، فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يعتدى عليه .

( ٢ ) لذلك من مافوق القول ان « الحق يقترض المطالبة به » وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

عامة - من جهل او تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من افكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالإضافة الى انه لم يكن مجرد افكار نظرية او مناهج دينية اوفلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة واقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » ( بمعنى معمول به فعلاً ) حقبة طويلة من الزمن .

### **( ثانياً ) - مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان او ضمانات الحقوق ( المفهوم القانوني للحقوق**

#### **والحريات ) :**

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها ان تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بان تضغط بقوة مثاليتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك ألا تتقبل هذه السلطات - دائماً - ذلك الضغط برضى وسلام، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الأيام اكثه ، وبخاصة في النواحي التالية :

#### **( ١ ) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والتكفالة لحقوق الانسان :**

فباسم القيم ويضغط المثل العليا المتعددة ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان - تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادي ( حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون ) الى نظام الحكم القانوني اى الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والحكوميين ( ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون ) . ويذهب مذهب له قوته الى ان هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة ان هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل - على العكس - هي التي تقيّد الدولة وتفرض عليها احترامها . ( ولا تزال لهذا المذهب الفردى النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى ) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحريات الأساسية قوة و ضمانات تبعاً لما ازدهر - في ظل الحكومة القانونية - من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة - بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية - لأعمال السلطات العامة ( ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين ) .

على ان من أهم هذه التطورات اثرآ في شأن الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الإداري الشامل لولاية إلغاء القرارات الإدارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التعويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيدي بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلي :

( ١ ) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد « عامة » تتسامى عن الاعتبار الفردية ، في حين ان الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفریق بين شخص وآخر ، أو فئة وأخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحابة أو لمحاربة فرداً أو أفراد بالذات. بل انه يحكم سريانه على الاغلبية والاقلية كليهما يكفل لنفسه السمو على الاهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض في عمل السلطة التشريعية هو الحيادة والبعد عن الغرض ، في حين تبعث طبيعة العمل التنفيذي على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

( ٢ ) ترداد صفة التجريد والحيادة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع ( بمعنى القواعد العامة ) الى مصاف الكليات ، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية - برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى ( التشريع الثانوي أو الحكومي ) أقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذي تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ما قورنت بكليات القانون (٣) .

( ٣ ) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » - استثناء من قاعدة عمومية القوانين - يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الاعضاء ( في مجلس أو مجلسين ) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى في التشريع وخاصة في النظام البرلماني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى يصعد اعمالها الفردية .

( ٤ ) رجال السلطة التنفيذية - بحكم عملهم - أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطين التشريعية والقضائية . ومن ثم كانوا اقرب من هؤلاء تأثيراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

( ٥ ) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبالحالات الضرورية ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحابة هنا اشد ما تكونان اثرًا وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

( ٦ ) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كأعضاء متمتعين بثقة ناخبهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات في مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الاولى احوج الى الرقابة القضائية من أعمال السلطين الآخرين حفظاً لحقوق الافراد وحرياتهم .

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط اعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان امامها .

اما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحرياته فجذ مستبعدة ، لأنها هي السلطة المتوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين اطراف النزاع الذي يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وأمانة القضاء . ولكن استبعاد المظنة لا يعنى استحالة المحذور ، فاحتمال وقوف هذه السلطين وجه الحرية وارد في أضيق الحدود ، كما

---

( ٣ ) ولا يغفل كذلك ان الادارة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنفذها وبذلك تجمع في هذا النطاق بين بعض وظيفية التشريع ووظيفة التنفيذ ، وقد ندد منتسكيو بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

حدث في امريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حينها موقف المعارضة لتتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتفاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين في المحاكمات الجنائية ( بمعنى الجزائية ) . . والضمان المرجو في مثل هذه الحالات النادرة انما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن في الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدساتير من تبادل الرقابة بين السلطات ( أو بينها وبين الشعب حيث ينتخب القضاة ) أو بطريق نظم المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في اطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة في شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضاء أو الاشراف الاداري على سير العمل القضائي دون التدخل في ضمير القاضي أو مهمة القضاء .

كل هذه التطورات ( في نظام الحكم والتشريع ثم في شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ) قد أحدثت آثارها البالغة في توكيد حقوق الانسان وتوطيد احترامها وكفالتها . وهذه كلها مستحدثات القرون الأخيرة في أوروبا والغرب عامة تقابلها عراقاً لها طابعها واصلتها الخاصة - في معظم هذه الاصول في النظام الاسلامي ، وحسبنا في بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلي :

ظل خضوع الدولة للقانون ( بجميع سلطاتها ، التشريعية والتنفيذية والقضائية ) مجهولاً في الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ، حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد النور الفرنسية في خواتيم القرن الثامن عشر . هذا في حين اقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ أربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصولاً احكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، انما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله » ( الآية ١٠٥ ) وفي سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » ( الآية ٤٨ ) ، « وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم ان يفتنوك من بعض ما انزل الله اليك . » ( الآية ٤٩ ) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً في مثل قوله تعالى في سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون » ( الآية ٤٤ ) ، ثم « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون » ( الآية ٥٠ ) ، ثم « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون » ( الآية ٤٧ ) .

وفي ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الدولة نظام الحكم الديمقراطي ( بلفظ الشورى ) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » ( سورة الشورى ، الآية ٢٨ ) وقال : « وشاورهم في الأمر » ( سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ ) ، كما جعل أساس الولاية أو الخلافة المبايعة ( اي الانتخاب ) .

وضمن هذا النظام القانوني الشورى ( الديمقراطي ) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التفوق عليها ، مع تقرير مسئولية الامام أو الخليفة ( كلهم راع وكلهم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته . . الخ ) ونفى طاعته في معصية ، واقرار حق المحكومين في تقويم أحوالهم ولو بعد السيف ( حق المقاومة ) . كل ذلك مع الفصل بين السلطات واستقلال القضاء وما يحدو الحسبة من الضمانات في كل مجال . . . وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربة ، والدود عنها جهاداً ، والموت في سبيلها استشهاداً . ومن الاحاديث النبوية في هذا الصدد : « ان أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما ارادها الاسلام منذ البداية وكما كانت في صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين . وان كان قد خلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

#### **(ب) نصوص دستورية وتشريعية ( داخلية) تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :**

وهذه هي الصورة القومية أو الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص في تسجيل الحقوق في الدستور أساساً ، تكمله وتفصله في هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يشد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف أنواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويدود من حيائها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمي حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأي ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مخلفات الحريات الأخرى . . ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً في التشريع يمارسه ممثلو الأمة ، ثم في الرقابة التي لمؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة، كما تشمل في النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزراء أو الوزراء وحق سحبهم منهم . كل ذلك كفيل بأن تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

وترد بصدد هذا الاسلوب ( الدستور والتشريعي الداخلي ) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

( ١ ) هنالك اتجاه واضح في الدساتير الحديثة نحو التوسع في هذا الاسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيبة في يد الأغلبية البرلمانية المتقلبة في ذاتها أو في اتجاهاتها .

( ٢ ) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعني بهذه الحقوق أكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه الى اصطبغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذي يجعل الدستور في الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والاخر اجتماعي (٥) .

( ٣ ) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الانسان في الدساتير الحديثة

---

( ٤ ) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامي في مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الأستاذ ذكري البري ( استاذ الشريعة الاسلامية ) عنوانه «الاسلام وحقوق الانسان» .

( ٥ ) ولناخذ مثلاً لذلك دستور الكويت الصادر في ١١/١١/١٩٦٢ ، فقد توسع في هذه الحقوق وذلك بحيث ضممنا ما بين هما : الباب الثاني بعنوان « القوائم الأساسية للمجتمع الكويتي » ويتضمن عشرين مادة ( من ٧ الى ٢٦ ) والباب الثاني المنون « الحقوق والواجبات العامة » - وهو الباب التقليدي - ويتكون من ٢٢ مادة ( من ٢٧ الى ٤٩ ) .

في العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارضته الدول الاعضاء في الامم المتحدة كمثالية تعيدبها اديبا ، وانموذجا يحتدى في تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الاشارة صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك في مقدمة الدستور او في صلب مواده . وما من شك في ان هذا الاتجاه في الدساتير الحديثة يهد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوحي العالمي المشترك في شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهرة اكثر وضوحا في دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفي ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثر او تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتفل بالبلاد فوراً الى اعلى مستوى اقهره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك في ان هذا الاتجاه كان موضع الامل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للامم المتحدة عند مصادرها بالاعلان واصفة اياه بأنه « المستوى المشترك الذى ينبغي ان تستهدفه كافة الشعوب والامم » حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع - واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب اعينهم - الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن اجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي ( العاشر من ديسمبر/كانون الاول ) عيداً يحتفل به العالم في كل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

( ٤ ) جرت بعض الدول على ان تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الاساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، او ان تضع ذلك في مقدمة الدستور او ديباجته . ولهذا النحو وذلك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

- العهد الاعظم او الكبير بانجلترا ( Magna Carta ) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب أهلية ، والذي تكرر اصداره بسبب من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ ( في عهد الملك هنرى الثالث ) .

- وفي انجلترا كذلك وللانجليز خاصة صدرت سنة ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق ( Bill of Rights ) وذلك على اثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

- وبأمريكا صدر في فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة ( الثلاث عشرة حينذاك ) الذى سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الاولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات وتسمى كذلك « اعلان الحقوق » او « وثيقة الحقوق » - وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا في ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ ، وكان هو اولها .

- وفي فرنسا اصدرت الجمعية التأسيسية ( بعد قيام الثورة ) « اعلان حقوق الانسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفي ذكر لفظ « الانسان » نعمة نحو الشمول في حين ان لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليدى الذى كان لا يزال يضمن على اعلانات الحقوق طابعاً « وطنياً » لا « عالمياً » . وصدرت كذلك اعلانات الحقوق في السنة الثالثة للثورة ( سنة ١٧٩٣ ) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

وعن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في أكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (١٧) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات في «إعلانات الحقوق» أو في ديباجة للدستور خلافاً حول قيمتها القانونية (في فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية إلى أن لها قيمة قانونية ملزمة كاللستور بل وأسعى من الدستور ، في حين ذهب رأى آخر إلى أنها مجرد إعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض - وهو الأفضل - فقالوا أن القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق إنما تقتصر على النصوص المحددة التي تأخذ صورة النص الدستوري وتجيده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حجته وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدأ في الدساتير الحديثة من إثار للنص على ضمانات الحقوق في صلب الدساتير لا في مقدماتها أو في إعلانات منفصلة عنها .

### ( ج ) مرحلة الجهود الدولية والفهوم العالي في شأن حقوق الإنسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الإعلان الفرنسي وصفها التجريدية ولغته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صدها في مختلف أنحاء المعمورة إلا أن العالم كان في حاجة إلى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الإنسان . حقاً أن الحرب العالمية الأولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع في تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وأن محاولات غير رسمية عديدة ظهرت في الميدان الدولي في شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحريين العاليتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها إلا أثناء الحرب الأخيرة وفي أعقابها (١٧) إذ عندما قامت الحرب المذكورة واتت الدول العظماءات بنارها واحتجن إلى مساهمة الدول الصغيرة في دفع القوائل عنهم ، أخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون أن في الدنيا ناساً مثل ناسهم يحسون أحاسيسهم ويستأهلون الرعاية استأهلهم (١٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة الغائلة بأن لاسلام حقاً بغير الحرية ، فتغنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالي كذلك .

( ٦ ) وفي عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له إعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الإعلان في ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الإشارة كذلك إلى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد أبرز البعض النزعة العالمية (البكرة نسبياً) في إعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين أن أجدادهم لو أعلنوا « حقوق الفرنسي » بعد أن هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف أن يلومهم في شيء ، ولكنهم ساءة خلاصهم فكروا في « البساتيل » كافة ، وأروا من خلال حقوق الفرنسي « حقوق الإنسان » ، ومن ثم أصبح اسم فرنسا ملء أسماع المصلحين في العالم .

هذا يلاحظ أن التشابه بين نصوص إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ وإعلانات الحقوق الأمريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وذلك كشلت عن تماثل مدش بين التعاريف وتقابل في الأفكار والصياغة بل والمعارات وقد ثلاث جميعها عند الفهوم الفردى للحرية وحقوق الإنسان .

( ٧ ) من الغريب أن عهد « عصبة الأمم » قد خلا من أي تنظيم لحقوق الإنسان ، وإنما أشار إلى حقوق فئات معينة (عائلات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى في هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ أثر مبدأ سيادة الدولة على تأكيد المصل التام بين القانون الدولي والقانون الداخلي حتى أوائل القرن العشرين وأن القانون الدولي لا يعنى إلا بالدول دون الأفراد ومن ثم لم يكن له أن يتدخل في علاقة الدولة بربعاها واتنهاها لحقوقهم وحرياتهم .

( ٨ ) من حديث للروح الدكتور محمود عزمى بمناسبة العيد السنوى الأول للإعلان (سنة ١٩٤٩) .



### وأهم ما اتخذ من خطوات دولية في هذا الشأن ما يلي :

١ - في ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجاً عن الحريات الأربع « في كل بلد في العالم » وهي : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ - إعلان الحريات في ميثاق الأطلسي بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٩٤١ الذي أشاد بالحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ - أعلنت « الأمم المتحدة » (٩) في أول يناير سنة ١٩٤٢ أن النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، الحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لزمه لصيانة الحقوق الإنسانية والعدالة .. » . وكان ذلك في اجتماع لممثلي ٢٦ أمة تعاهدت على الاستمرار في محاربة دول المحور .

٤ - وفي ديباجة ميثاق الأمم المتحدة ( الذي وضعه ممثلو ٥٠ دولة ) بمدينة ( سان فرانسيسكو ) والموقع يوم ٢٦ يونيو سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الأمم المتحدة :

« وقد آلينا على أنفسنا ... أن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية . »

أما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقوق الإنسان وفتحت باب التطور الجديد فأهمها مايلي :

### المادة الأولى :

« وتقرر أن تعمل منظمة الأمم المتحدة على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

### المادة ١٣ :

وقد جاء فيها : « ... تنشئ الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الإعانة على تحقيق حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم في الجنس أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ... » .

### المادة ٥٥ :

« رغبة في تهئية شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الأمم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الأمم المتحدة على أن ينتشر في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات

---

( ٩ ) اصطلاح « الأمم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لأول مرة في الإعلان المذكور .

( ١٠ ) كان أساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكور مقترحات سبق وضعها في « ديمتروان اوكس » فيما بين أغسطس وأكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥ - فرادى ومجموعة - بالتعاون مع المنظمة الدولية .

#### المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان والحريات الأساسية ومراعاتها » .

#### والمادة ٦٨ :

« ينشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجاناً للشؤون الاقتصادية وتعزيز حقوق الانسان ... » .

٥ - على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي المذكور لجنة سماها « لجنة حقوق الانسان » وجعل لها اغراضاً ثلاثة هي :

اولاً - اعداد مشروع وثيقة دولية باعلان حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ثانياً - اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً - اعداد مشروع بوسائل التنفيذ وبالاجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه الحقوق .

٦ - واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قراية عامين في لوك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات ايجابية على الدولة .

وقد اقرت هذا المشروع الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة ١٩٤٨ وكان ذلك في اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ - نالت الجهود في المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للأمم المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من ان يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات القانونية التي تتعهد بها الدول في شأن تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكي يكون هذا الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادئ واهداف تلزم الدول التزاماً ادبياً - وليس التزاماً قانونياً - بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها . وقد توالى الجهود من بعد ذلك حتى امكن ان تقر الجمعية العامة في (١٦/١٢/١٩٦٦) ثلاث وثائق لم تدخل بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول ( اى ٣٥ تصديقاً ) وتشمل هذه الوثائق :

أ - اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ( من ٣١ مادة ) .

ب - اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية ( من ٥٣ مادة ) .

ج - بروتوكول اختياري ملحق بالاتفاقية الثانية ( ١٤ مادة ) .

٨ - هناك جهود عديدة أخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الإنسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المرأة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة إبادة الجنس البشري والعقاب عليها، والقضاء السخرة أو العمل بالإكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشي أو غير الإنساني أو المذل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تعسفي ، وإقرار الإعلان الخاص بحق اللجوء الإقليمي ، واتفاقات في شأن تقليص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والأسرة ، وحرثات عديدة منها حرية الإعلام وبعض حرثات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق في الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفي هذه المجالات توجد أجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات وإعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات . . . تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدى للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاستراكي والكتلة الشرفية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الإنسان نذكرها فيما يلى :

- الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين ( سنة ١٩٥١ ) .
- الاتفاق الخاص بالحق الدولى فى التصحيح ( ١٩٥٢ ) .
- الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية ( ١٩٥٢ ) .
- البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ ( ١٩٥٣ ) وتكملته سنة ١٩٥٦
- الاتفاق الخاص بمركز الأشخاص عديمي الجنسية ( ١٩٥٤ ) .
- الاتفاق الخاص بجنسية المرأة المتزوجة ( سنة ١٩٥٧ ) .
- الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية ( سنة ١٩٦١ وغير سارى المفعول الآن ) .
- الاتفاق الخاص بالرضا فى الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيله ( سنة ١٩٦٢ ) .
- الاتفاق بخصوص ازالة كافة اشكال التمييز العنصرى ( سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد ) .
- الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة ( سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول الآن ) .
- البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين ( سنة ١٩٦٦ ) .

٩ - هناك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية بأجهزتها المختلفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالا اعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، واعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال ايضا المؤتمر الدولى لحقوق الانسان ، الذى دعت الجمعية العامة الى عقده كواحد من اوجه النشاط الرئيسية للعام الدولى لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر فى طهران فى الفترة بين ٢٢ ابريل ( نيسان ) و ١٣ مايو ( ايار ) من العام المذكور .

١٠ - يجب فى ختام هذه البنود بضد الجهود الدولية الاشادة بنشاط الامانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثليها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة اعمال تذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق ان نذكر من بين المنشورات الصادرة عن اجهزة الاعلام بالامانة العامة المنشورات التالية التي وزعت على نطاق واسع في العالم :

- الاعلام العالمي لحقوق الانسان - الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان ( ويقع في ٨٨ صفحة متضمنة اتفاقيتي نوى الحقوق المقرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحدهما كما سبق البيان ) . - حماية الاقليات - تقرير عن الاسترقاق - دراسة التمييز في التعليم ، - دراسة التمييز في الحقوق السياسية - دراسة التمييز في موضوع الحقوق والممارسات الدينية - دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مغادرة اى قطر بما في ذلك بلاده والعودة الى بلاده - دراسة حول حق كل فرد في ان يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التعسفي - التثقيف المدني والسياسي للمرأة - اتفاق بشأن جنسية المرأة المتزوجة ( تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (اقرته الجمعية العامة في ٦٧/١١/٧) - مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية - المركز القانوني للمرأة المتزوجة - جنسية المرأة المتزوجة - الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من اجل تقدم المرأة . - مساعدة الامم المتحدة من اجل تقدم المرأة . - الكتاب السنوي لحقوق الانسان - الامم المتحدة وحقوق الانسان - اعلان حقوق الطفل ( ١٩٥٩/١٢/٢٠ ) .

- كذلك عدة منشورات وكتيبات في محاربة التمييز العنصري (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة انها ايضاً مزيج من النزعتين ، السياسة والاجتماعية في فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

#### ( د ) - الجهود الاقليمية في شان حقوق الانسان :

تستجيب هذه الجهود في الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقته الاشارة اليه ، فان تعذر لاسباب او لآخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء في شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقي مستقبلاً بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء اخرى عالمية

( ١١ ) نذكر من بينها نشرات عن :

- لجنة حقوق الانسان تدعو بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع التابعة في جنوب افريقيا .

- الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصري والتفرقة العنصرية ومعاملة السجناء في جنوب افريقيا ( المادات وشهادات ) .

- تكوين سياسة الفصل بين الامراق ( Apartheid ) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصري في جنوب افريقيا .

- اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية ( ١٩٧٠/٣/٢١ ) .

- الفصل العنصري في جنوب افريقيا ( اسئلة واجوبة ) - الاضطهاد والتمييز العنصري في افريقيا الجنوبية - مبدأ يتعذب ( ١ - الامم المتحدة روديسيا الجنوبية ) والفصود بهذا « مبدأ المساواة في الحقوق وتقرير المصير للشعوب » ( ويقع هذا المنشور او الكتيب في ثمانين صفحة ) - اجسرادات مناهضة التفرقة العنصرية ( ٥٤ صفحة ) .

يصبح اقرب مثالا، وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت منفردة الا انها فوق ذلك تشجع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقيدها بها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبدته « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادي والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من اجهزتها ، وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان » . هذا وتبلل الجهود منذ سنوات لاجاد تنظيم في نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الاعضاء تسداً إقليمياً ما زال متخلفاً عن فراغ عالمي ناجم عن افتقار هذا الالتزام القانوني في شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذي ليس الا « اعلاناً » له مالا يخفى من قيمة اديبة عالمية ولكن تنقصه - كاعلان - قوة الالتزام القانوني حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقق ذلك ، ان مالا يدرك كله لا يتركه كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي في مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوربية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الامريكية ( La commission Inter americaine )

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوربية المذكورة مظهراً ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية - بصفة خاصة - في ربوعها وبمفهوم فايفر جوهرياً مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لانه اساس نظامها السياسي والاقتصادي .

وقد بدأت فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ اثناء انعقاد مؤتمر أوروبا في مدينة لاهاي ( بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية ) وعلى هذا الأساس نبئت فكرة « المجلس الاوروبي » او « لجنة أوروبا » على ان يكون خاصاً بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس أوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذي يرمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التي لا تكفل قانوناً او في الواقع حريات الرأى والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس أوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واثنيًا يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمرك وفرنسا وايرلندا وايطاليا وكسمبورج وهولندا والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية ألمانيا الاتحادية ( الغربية ) واليسار وايسلندة ( ١٧ ) .

( ١٧ ) وقع اعضاء مجلس أوروبا في نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية » ( وقد دخلت دور التنفيذ في ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على التصديق عشر دول عليها ) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفي ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جدياً لامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اخطته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرها اليونان مثالية لحقوق الانسان ، كما تتمرص لامتحان من جديد ازاء الانهزامات الوجيهة اخيراً الى حكومة اليونان العسكرية وتازم الوفلجدرية مع هذه الدولة كمنصو في الاتفاقية والمنظمات التبشيرة عنها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على انه يشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبي ان تكون قادرة على ان تعترف وتحترم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانسان والحريات الأساسية (اي بالمفهوم الغربي التقليدي للحقوق والحريات) وتعهد بالتعاون ايجابيا وبإخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق ايجاد اوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادئ التي تعتبر تراث هذه الدول المشترك . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي ابضا على امكان دعوة اية دولة للانسحاب من المجلس اذا خالف مخالفة حطرة المبادئ المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الاوروبية المذكورة بوضوح روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بانها « لا تتضمن أى حكم يجوز تأويله على انه يمنح الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للجانب » وكذلك ما تضمنته المادة ١٧ من الاتفاقية من انه ليس فيها حكم يجوز تأويله على انه يخول أى دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات اوسع من القيود الواردة بها . هذه القيود وامثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود ان نذكر الخطر الذي يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات التبويعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع ان أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية في حالتي الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الأمة انما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة التبويعية ومحاولاتها التي تهدف الى اغصاب الحكم في هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا وبلا حظ ان الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة في التاريخ ضمانا جماعيا ( م ١٩ ) يكفل احترام الدول الاعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

#### ( ه - ) الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الانسان :

نذكر أولا بما سبق خاصا بجهود المفكرين ( فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين ) وفصلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ، ويكفي ان نذكر بهذا الخصوص فضل الأفكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلا من ان « كوندورسيه » - أحد فلاسفة القرن الثامن عشر - قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسي السالف الذكر ( سنة ١٧٨٩ ) والذي قيل بحق انه كان ثمرة لـ « خليفة » فكرية تربو على العشرين قرنا ، وان واضعيه كانوا ورثة للآيين من البشر شقوا لهم السبيل ، وان تراث الفكر السابق كان المصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول ان كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقى - كل في بلدها أو اقليمها أو على مستوى دولي - عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والدود عن

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر في هذا المعنى « المعهد الدولي لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان ( سنة ١٩٦٨ ) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ نائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لمعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

### القسم الثاني - مضمون الاعلان العالمي لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية في مضمون الاعلان المذكور يجب ان يكون ذلك في ضوء ثلاث حقائق اساسية يلزم اولا بيانها في شأنه وهي: ما هي الآراء حول قوة الالتزام التي لهذا « الاعلان » الذي لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذي بلغته الافكار بصدد حقوق الانسان في هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكور أو عليه ؟ ونالنا ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الانسان وما اثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد اصداره ؟

#### ( ١ ) الآراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى ان الاعلان المذكور يلزم الدول الاعضاء الزاماً قانونياً وذلك باعتباره مكملاً لميثاق الامم المتحدة الذي فرض على الدول الاعضاء احترام حقوق الانسان . وهذا ما أفتتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٢ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذي يحرم اليابانيين من التملك العقاري ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب في المعاملة مخالفاً للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

على ان الاسلام والراجع لدى الباحثين عامة هو الرأي المعارض الذي يرى ان الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته أدبية كبيرة، وذلك لأسباب متعددة أهمها ان هذا الاعلان لا يعتبر مكملاً للميثاق بالمعنى الذي يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع في اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قراء من الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانوناً . وبهذا الرأي أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلة التي للاعلان والتي جعلته على كل لسان في كل مناسبة ، يستند اليه انصار الحقوق والحريات والمضطهدين ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم انفسهم الاعتماد على تلك الحقوق والحريات . وقد تزايدت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعاً لازدياد قوة الرأي العام العالمي من جهة، وتبعاً كذلك لزيادة عدد أعضاء الامم المتحدة حتى أصبح في نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضواً ، بينما كان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى اعلان حقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها وانماها .

### (ب) تطور مفهوم حقوق الانسان نوعاً وطابعاً في العصر الحديث :

هذه الحقوق - في اصلها التقليدي الذي اخذه العالم الحديث عن الثورة الفرنسية بصفة خاصة - ذات صفة سلبية بمعنى ان الدولة لا تلتزم معها باى التزام ايجابي نحو الافراد بل تلتزم بالامتناع عن اتيان الامور التي تتنافى مع هذه الحقوق او تنال منها .

وعليه فان كانت للافراد مثلاً حرية الملكية وحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد في ان يطالب الدولة بان تحقق له فعلاً قدرأ من الملكية او التعليم او العمل مساوياً لغيره . فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف في سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق لا ان تضمنها له فعلاً . ولذلك قيل ان الدولة قررت هذه الحقوق والحريات للفرد ككائن مجرد ( Homme abstrait ) لا كمواطن اجتماعي ( Citoyen social ) يعيش عضواً في مجتمع اقتصادي واجتماعي تنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدانه حقوقه وحرياته ان التزمت الدولة جانب السلبية وعدم التدخل في حياته ولم تتقدم لتعد اليه يد المساعدة .

لذلك - وتحت ضغط التيارات الاشتراكية بصفة خاصة - تطورت حقوق الانسان ، ولم يقف تطورها عند حد تأكيد تلك الحقوق والحريات السلبية القديمة او التقليدية ( الكلاسيكية ) وانما تجاوزت ذلك الى تكليف الدولة بالتدخل الايجابي بصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعه كفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها في حرية الفرد وتحديددها بحدود لم تكن موجودة من قبل عندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها اعباء ايجابية متعددة الصور قبل الافراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الحديثة فرض تكاليف ايجابية على الدولة تمكثها من ان تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت الى تقرير هذه الحقوق عددة سائير في العصر الحديث وميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان . كما قررت بعض القوانين العادية في دول اخرى كانبجترا والولايات المتحدة الامريكية . ومثال ذلك التطور قوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التأمين الصحي ومستشفيات الموظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المعاللة .

وفي مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلك حق الفرد في ان يجد عملاً ( حق العمل ) وفي تكوين النقابات والتمتع بالطمأنينة الاقتصادية ، والأجر العادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد في ان يتمكن من فرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الازامي ، وحقه في ان ينعم بالعيش اللاتي ، وفي ان يطمئن اجتماعياً ، بان يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجز والشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك في ان يعمل في ظروف مشرفة وفي التمتع بالراحة وبأوقات الفراغ . وكذلك حماية الاسرة ، والمرأة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيم الاقتصادي العام ، وتضامن الامة امام المحن القومية ، وتحقيق العدالة الاجتماعية في شئون الضرائب ، واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والادخار ، وتنظيم التأمين ، وحق الاضراب وغير ذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وامثالها غاية سامية هي تحقيق اكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمال والطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي في مامن من التيارات الانقلابية والافكار الاشتراكية المتطرفة .



### ( ج ) - تبين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الإنسان :

تقوم الديمقراطيات الغربية أساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولكنها تعمل كذلك على تقوية هذه الحقوق وتؤكد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر اللازم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في مثل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الأهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة أن السلطة العامة ( أي الدولة ) ليست غاية في ذاتها بل ضماناً وحماً لحياة الفرد المدنية وحرياته .

أما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك اختلافاً كبيراً . لأن هذا النسخ من العام - كما لا يخفى - يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما أن هذه الدول تعلق الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » السليدية ، وبفهم هذه الأخيرة فهماً يتفق مع وجهة نظرها في إعلاء الجماعة على الأفراد . ولذلك نجد في الإعلان السوفييتي للحقوق ( سنة ١٩١٨ ) ( ١٢ ) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجد أنه ينقل إلى حقوق الإنسان كالتزامات تلزم بها الدولة إزاء الفئات الاجتماعية فيها كالعمال وطبقة الرأعي وغيرهم ، فهي تلزم مثلاً بكفالة حق الأفراد في أن يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والاجازات المأجورة وما إلى ذلك . أما الحريات الفردية - كحرية الرأي والصحافة والاجتماع وغيرها - فإنها لا تعتبر « حريات » أو « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلزم الدولة بموجبها بأن توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتماعات العامة ، وما إليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو سخيّر الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم أن دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي ( وظل منفرداً بطابعه الخاص ) فإن روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت إلى سائر أوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد أثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الأوروبي وفي أوضاع الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . أما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت - وبشكل أوضح - تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التي تجعل من حريات الإنسان واجبات تلزم الدولة بإدائها للمواطنين ، وليس حقاً للفرد إزاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهي هوة تزداد اتراً إذا أضفنا إليها مابين الكتلنتين من مصالح متعارضة وأغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، وإلى هذا ترمي الخلافات التي عطلت الإعلان العالمي حتى سنة ١٩٤٨ ( برغم كونه مجموعة توصيات أدبية ومثالية على الرأي الراجح السائد ) ، وهي خلافات أشد ضراوة عندما يصبح الأمر أكثر إلزاماً ، وهو ما حدث بعد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الأخيرة . ( وقد عرفنا فيما سبق أن الجمعية العامة قد أقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٦/١٢/١٩٦٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنسل انتهاك الحرب العالمية الثانية أن العالم الغربي قد اخل

( ١٣ ) نقصد « إعلان حقوق الطبقة الكادحة والمستغلة » الذي أقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضاعف منايته بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لحقوق الانسان حتى لا يؤدي التطرف في النزعة الفردية - أو في فهم هذه الحريات على أنها حقوق « فردية » - الى تعريض المجموع (أي الدولة ونظامها الاجتماعي) للخطر، أو بعبارة أخرى حتى لا تكون الحرية الفردية سمعت الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية، أو للنظام الاجتماعي الذي يكفلها. ولقد كانت في حوادث ما بين الحربين العالميتين الأخيرتين عظات مؤلمة في هذا الشأن للدول الغربية، فاستغلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطيات الغربية، مما حمل هذه الديمقراطيات أعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمها الديمقراطية. وبلغ ذلك بدولة كنشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ أكتوبر سنة ١٩٣٣) كما حمل واضع الدستور التالية للحرب العالمية الثانية على النص في هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية في الدولة ويجب ان تكون حريات تامة، وبين حريات تتخذ اداة لاحداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب ان يكون موضع الرقابة والتحديد.

ومما يلفت النظر ان نجد مثلاً لهذا الحد يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ في مصر. فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت: «... اذار الصحف أو وقفها أو الفأؤها بالطريق الإداري محظور... الا اذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام الاجتماعي». وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين في الاجتماع مع اضافة عبارة تقول: «لكن هذا الحكم لا يقيد أو يمنع أى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعي». وكذلك نصت المادتان ١٤٠/١٥١ من الدستورين المنه عنهما على التوالي على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيّدنا هذا المبدأ بعبارة «وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التي يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعي».

وفي فرنسا، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذي عني عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذي رفضه الشعب في الاستفتاء) يقيد حرية الرأي المنصوص عليها في المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادئ التي نص عليها اعلان الحقوق الذي تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردي التقليدي الذي تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩.

ومثل ذلك أيضاً المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الأفراد في تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية - أو تستهدف الاعتداء - على الحريات التي يكفلها اعلان الحقوق.

وفي دستور ألمانيا الغربية الصادر في ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التي تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب.

هذا الاختلاف بين المفهومين أو النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الأساسية والحريات اخطر وأبعد اغواراً مما يبدو لأول وهلة. وقد يكفى لتصوره (بإيجاز) ملاحظة أن أساس الفكر الماركسي أن الحرية الحقيقية لا مكان لها الا في مجتمع شيوعي تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقيّة وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان، ويرى هذا الفكر أن الشيوعية هي الطريق الى عالم الحرية، تلك الحرية التي «تتحقق» في الغالب - بفرض القبول الثقيلة على الحريات التقليدية» - في فترة المجتمع الاشتراكي الانتقالي قبل بلوغه المرحلة الشيوعية، ويرى الماركسيون أن الحرية التي يتمتع بها الأفراد في المرحلة الانتقالية مع ذلك أكيدة وذات

مضمون مختلف عنها في الديمقراطية الغربية «البورجوازية» حيث يعترف بالحرريات السياسية شكلاً ويهدرها النظام الاستغلالي فعلاً. فالحرية - في هذا النظر - ذات جوهر مادي أو اقتصادي . وهي لا تتحقق بالمنعوتات أو بالمساواة أمام القانون أو في الامتيازات السياسية أو بالمساواة في الفرص ... وإذا كان صحيحاً - إلى حد كبير - أن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي ، فإن الأقرب إلى الصواب أن يقال أن « الإنسان بطبيعته حيوان عامل يستخدم الآلة ... » وبذلك لم يرمكس أن الحرية الاقتصادية مجرد أمر يمكن أن يضاف إلى الحرية السياسية ، إنما « هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الأخرى ، فهي التي تجعل هذه الحريات الأخيرة ممكنة » ، وهي التي تحدد مداها . . . والإنسان - قبل أن يستطيع استخدام مواهبه الفكرية ، ويقف أمام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب أن يأكل وأن يشرب وأن يلبس وأن يجد مأوى ، وأن ينتج لكي يحقق هذه الأشياء كلها ... » .

وعليه « فالحرية منذ الماركسية ذات مضمون اجتماعي دائماً ولو كانت حرية شخصية أو حرية فكر أو حرية عقيدة أو حرية رأي ، لأن الحرية - في كافة صورها - لا توجد إلا في نظام اجتماعي ينكر الاستغلال » . . ومعنى هذا النظر انكار الفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الأساس ، وانكار لفكره الغرب في إمكان إضافة الحرية الاقتصادية أو الاجتماعية إلى الحريات السياسية المعاندة . وانكار كذلك لمسؤول الحريات على أنها تقييد للسلطة ، والحرية لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتماعية بل بالعائها ، فالحرية إما أن توجد أو لا توجد ... وبهذا يكون مضمون الحرية - في الماركسية - اجتماعياً على الدوام . .

أزاء هذا التعارض الواضح الكبير بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية يبدى كتاب عديدون تساؤلاتهم حول إمكان التلاق عند حل وسط في شأن الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح أسباب الدختر في المجال الدولي حول الإعلان العالمي للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الأعداء بين السابيين المشوبه بهما (١٤)

وفي الفقه القانوني والساسى نجد كذلك اصداء هذا التباين في مفهوم الحرية وحقوق الإنسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنا في ذلك أن نذكر على سبيل المثال ما يلي :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف في نقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون أنها حرية الفرد المنعزل عن رفاقه المتغايلة عن الترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعية التي يضغيبها الوضع الاجتماعي على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون أن الدولة ذاتها « الكدوبة بورجوازية » ، كما قال ماركس عن حقوق الإنسان ، إنما « خيصال بورجوازي » . ويعتبر الماركسيون الديمقراطية الغربية في جعلتها « دكتاتورية بورجوازية » ، وأنه يجب أن يكف البشر عن التفكير والشعور كأفراد منعزلين لهم حقوق لا يمكن أن تنتزع منهم . وأن « الحرية البورجوازية حرية صورية وسراب يستهدف تفضيل الطبقة العاملة والتفريغ بها . »

وعلى غرار ذلك عال مفكرون ! مثل بنسام وهيوم ويورك وغيرهم ) أن واضعاً إعلان سنة ١٧٨٩ الفرنسي سببوا أضراراً اجتماعية خطيرة بإعلانهم المساواة بين البشر ، وهي « أسطورة فظيعة » وأن الفوارق الطبيعية بين البشر جداً إلى حد أنها تجعل المساواة هدفاً مستحيلًا .

( ١٤ ) ينظر تبث المراجع في نهاية هذا البحث ، وبراجع لتفصيل ، مضمون الحرية في المذاهب السياسية البحث المنشور في هذا العدد كذلك - بالمعنوان المذكور - لزميلنا الأستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فإعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحى بآراء خاطئة وآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هي « مجرد اذاعة بيانات بليفية لم تكلف الحكومات شيئاً ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحى الحقيقى » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام بأعمال لورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقاً فى أشياء لا يمكنهم الحصول عليها . . . وان الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلق لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصادياً . . . وان الناس يلجسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنه للانسان وواقعها المرير . . . وكل ذلك ليس فقط غير منطقي بل يخشى ان نسيء الى سمعة حقوق الانسان - بكاملها - عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولا نفرق بينهما .

وفى الجانب الآخر يعنف الفقه القانونى والسياسى الغربى فى التنبيد بتناقضات الفكر الماركسى حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هي دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التى بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التى ترى الفرد مجرد قطعة فى آلة . . .

وفى مثل هذه المعانى يقول الغريبون مثلاً انه « فى احضان الحرية يتفتح الرأى مثلما تتفتح الزهرة فى ضوء الشمس . . . وبين يديها تندفع المواب من مكانها تخترع وتبتدع لتنشىء مقومات الامة . . . والحرية تبع المدل . . . والعدل لا يسطر جناحه الا فى ظلالها ، واذا نطلق لسان العبد امتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا ثقل الراجح بعلمه وعقله وادبه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجبل . . . » . ويروى ان خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدياً عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقية والغربية فاحاله جيتسكل الى « خطبة الرئاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة . . . وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها . . . » .

ويذكر عن « **هاديسون** » ( أحد ابطال الدستور الأمريكى ) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التى تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الاثنتين معا . . . ولسوف تبقى المعرفة ابداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « **جفرسون** » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « . . . لو كان كى ان اختار بين حكومة بدون صحف وصحفيون حكومة لما ترددت لحظة فى اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « **هاديسون** » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الامريكية من ان تظل « مستعمرات بالسة » تحت نير الحكم الاجنبى . . . كذلك قال « **اوسكين** » ان حرية الرأى تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمى لما هو اعظم من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير . . . ويؤكد « **بيرك** » ان الدولة التى لا تملك الطريق والاسباب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء . . . » .

ومن الملامح الخاطفة فى تأييد المفهوم التقليدى للحرية والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعيها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مضاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكاته البشرية باجمعيها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . . . وفوله : « ان فى كبت التعبير عن رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للاجيال القادمة فيه كما هو للاجيال الحاضرة » ، وهو حرمان لأولئك الذين يخالفون هذا الرأى أكثر مما هو حرمان لأولئك الذين يعتقدون به » ، فإذا كان هذا الرأى صواباً فقد حرموا من الفرصة لاحتلال الصواب

محل الخطأ ، وإذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقائق اللذين  
ينجمان عن اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازى تقريباً النفع الأول . »

كذلك قيل من روح البحث الحر انه « يجب ألا تتحول الجماعات ، كما كان الحال في المانيا  
لنازية ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسكون باعنة السلطة السياسية » . . . « كما يجب أن لا  
يكون هنالك نقاط يقف عندها النقاش . . . » وأن « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار  
بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة . . . » ويجب أن يكون الشعار للحوار انه « حوار لا نطلق  
النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك في تحليل الأمور معا . . . »

وفي النهاية نسجل ك نموذج للجفوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الغربيين : « ان الانسان  
يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القسوى ويصبح مواطناً مثقفاً في هذا العالم ، وما  
على اللذين يشكون في ذلك الا ان يزوروا احدى الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف  
انكمش الانسان على نفسه تحت تأثير الرقابة . وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تأثير نوع  
واحد من العقائد . ففاق المواطن في الدولة ذات النظام الوجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها  
ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله . وهو يصبح ضحية أجهزة الدعاية التي تحركها  
حكومته . . . » وقيل كذلك « انه مالم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لأن نصبح خاضعين  
لحكم مجموعة من اعتقادات غير معقولة تخلفت عن عهد غابر . . . فنصبح ضحايا مجازاة العرف  
والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالرائى وعدم التقيد بالعرف . . . »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق  
الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطى فكرة عن مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين  
الجانبين . . . ومع ذلك لا ينبغي فقد الامل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام  
ولخير البشرية جمعاء . ولنا تجارى المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الامل فيما  
اشرنا اليه قبل من تطعيم حقوق الانسان السياسية في العالم الغربى بحقوق اجتماعية  
واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها  
الفكرى واساسها الفلسفى ومضمونها القانونى تخفيفاً لمثلثة كونها مطلقة ولنزعمتها الفردية ومراعاة  
لقتضيات المجتمع الحديث والافكار الاشتراكية للملازمة . وما من شك في ان هذا الاتجاه يقرب -  
الى حد ما - مسافة الخلف بين المفهومين الشرقى والغربى للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الامل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الافكار  
وتعديل لبعض الاحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية  
الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحا بيننا وبين احكام الدساتير الغربية او الاعلان العالمى  
لحقوق الانسان الذى يمثل - كاعلان ادبى او مثالى - قدراً من امل التعايش السلمى بين  
مفهومى الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

### \*\*\*

في ضوء ما سبق نبين فيما يلى موقف الاعلان العالمى من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان ،  
وهو احداث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما انه يمثل - كاعلان ادبى مثالى -  
قدراً من التعايش السلمى بين الفكرين او المفهومين الشرقى والغربى حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية  
والاجتماعية والثقافية .

### الفرع الأول - الحقوق المدنية والسياسية في الاعلان العالمي

( ١ ) التسمية : شاع في القرن الثامن عشر في فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح « الحقوق العامة أو الاجتماعية » Droit Public ou Social. والرأى متجذرا في العصر الحديث الى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانب شعوره بحقه ، واطهاراً لما في التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجبات على الأفراد .

وتتقرر هذه الحقوق - كقاعدة عامة - لأبناء الأمة والأجانب ، وهي تختلف في ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيين بل وعلى فئة منهم بالذات هي التي لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهي حقوق يقصد بها اشتراك الأفراد في السلطات العامة ( تشريعية أو تنفيذية أو قضائية ) ، وأبرز مثل لها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين « حقوق مدنية » و « حقوق سياسية » ، فإن من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك ، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ أنه قد نُشرط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فإن حصل مثل ذلك كان مرجعه اما الى كون الحق العام يؤدي الى المساهمة في الشؤون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالي شبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأي . واما أن يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافر لدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظيف .

### ( ب ) - غلبة المفهوم السياسي التقليدي للحقوق على ديباجة الاعلان العالمي :

يحص القارئ لديباجة الاعلان العالمي - بصفة غالبية - وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي ( تقليدي ) لحقوق الانسان ؛ بل يكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن ( لسنة ١٧٨٩ ) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هي أساس الحرية والعمل والسلام في العالم (١٥)

( ١٥ ) فاردن ذلك بقوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً ولألئال لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ويقول الرسول الاعظم صلوات الله وسلامه عليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » ويقول كذلك ( كلكم لادم ، وادم من تراب ، فافضل لعربي على عجمي الايتفقوا » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجيباً عمرو بن العاص ( بعد الانفصاف لإسبن قبلي مفسري ضربه إسبن عمرو ) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » ( وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ أربعة عشر قرناً ) .

ونعود - بمناسبة هذا الاستشهاد وأمثاله في هذا المقال - التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين - سواء بحسن نية أو بسوء قصد - وهو تصويرهم احكام الاسلام الرافعة في شأن الحكم وحقوق الانسان على أنها نظم « مثالية » أو تكاد لا تكون الا كذلك ، متناثرين بما أصاب الحكومة الاسلامية من نكسة أو نكسات ابتداء من العهد الأموي ، وما ملا التاريخ من مخالفات لأحكام الاسلام في هذا المقصد . فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من العهد الاسلامي في السند بل هي من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقصد شجبها في حينها كثيرون ممن نالوا الأذى أو ذهبوا ضحية السند بالخروج على حكم الاسلام ( ديناً ودولة ) وكل ذلك الخروج لم يكن الا جزئياً على الأحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محلات لذلك الخروج ، كما أن ذلك لا ينفي واقعية الدولة الاسلامية بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ، ولا ينفي واقعية الحكم الاسلامي - جزئياً على الأقل - في العهود التالية وبدرجات متفاوتة كانت تصل أحياناً الى الكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدراؤها قد أفضى الى أعمال هيجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الخوف ( أو الخوف ) والفاقة .

« ولما كان من الضروري ان يتولى القانون حماية حقوق الانسان ، لكيلا يضر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وان ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية افسح .

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ...

« ولما كان للادراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

« فان الجمعية العامة نادى بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب امينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدي » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقي ولرفع مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية افسح » . اى بدون المفهوم الذى يهدر فردية الحرية في سبيل الرقي الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا - كما لا يخفى - محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي لحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذى كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ٢٠/٦/١٧٩٠ ( أمام الجمعية التأسيسية ) انه « يجب ان تكون للقضية حدود غير حدود العالم... مشيراً الى الهدف المرجوهو

---

= فمن الخطأ ان تصور الحكومة الاسلامية - برغم كل هذا الواقع - كمجرد مثالية اسلامية وتشبيها - لذلك - بمثالية المسيحية القائمة على اساس « ترك ما لغيرك بقصر وما لله لله » . والتي - رغم اجلائنا البالغ لرسالتها - لم تات « ديناً ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطئ هؤلاء من جهة اخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداء الاحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في الفرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « المذاهب الاسلامية » ، متناسين ان في المصدرين الاولين للاسلام ( الكتاب والسنة ) الاسس التي صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التاويل . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الاسلامية جميعها الى نبعها الديني ( كدين ودولة ) بما لا مثيل له في اى دين آخر ، وذلك برغم ان الرسائل السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام ندمياً في تنظيم شئون الدنيا كذلك ويتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الاديان السماوية « متمماً لتكامل الاخلاق » .

( ١٦ ) من آيات ذلك في الاسلام قوله تعالى : « ولقد ذكرنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن اب البشر ( مخاطباً ملائكة ) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين ... »

« حرية وسعادة الجنس البشري » . كما يعتبرها تم بالاعلان العالمي سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » في الجمعية المذكورة ايضاً عندما قال : « فلنأمل أن ينمحي قريباً تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشري » كما دعا « ميرايو » الى ما سماه « ميثاق الاتحاد الجنس البشري » ... ( ويلاحظنا في استعمال لفظ « الاعلان العالمي » من مجازة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل « الاعلان الدولي » ) .

وفي تحليل ديباجة الاعلان العالمي يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن « الحريات الأربع » التي نادى بها في ١٩٤١/١/٦ الرئيس الأمريكي الأسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل في فلسفة روسو وغيره ، وفي اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وأن كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقي - ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي - لم يكن بالطبع راضياً عن هذا المنحى في مفاهيم الحقوق والحريات، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور ( روسيا ) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمي بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعاً ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث ان نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه في حاجة الى تحسينات اساسية في جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة العادية للجمعية العامة » ( وقد رفض هذا الاقتراح بأغلبية ٤٥ صوتاً وامتناع ثلاث دول عن التصويت ) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات أخرى ( بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨ ) نص أحدها على ما يلي : « اعتبار الملكية أو التعليم أو اية مؤهلات أخرى سبباً في التمييز بين المواطنين في انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضاً مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف في المفهوم وفي الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان ( لجنة الثمانية عشر ) ( ١٨ ) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمي بالأغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واوركانيا ، ويوغسلافيا ، كما ألح المندوب الروسي ( الأستاذ بافلوف ) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمي صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذي تراه هذه الحكومات » مؤكداً أنه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » ...

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقي في النهاية بهذا المفهوم التقليدي في ديباجة الاعلان ( ثم في أغلبية نصوصه ) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يظف فيه طابع التجريد الغربي ، الى ضيق الوقت من جهة وإلى كون الاعلان « اعلاناً غير ملزم » لعموميات ليست بأهمية وخطورة المواثيق الملزمة التي كان دورها مرتبطاً بعد الاعلان . وفعلاً صمدت الكتلة الشرقية

( ١٧ ) يراجع الهامش السابق .

( ١٨ ) رأت اللجنة في مراحلها الأولى مسز روزفلت ، ورأسها حيناً فيما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمي ( مصر ) وكان مقررها الدكتور شاول مالك ( لبنان ) عنده تقديم تقريرها والذي رأس حيناً المجلس الاقتصادي والاجتماعي .



باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالتزام ، بل ويتضمن - فيما يتضمن - قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرضيها المسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيدة لجانها وتجربتها ، ان لم نقل يخشى اقترامها لاسراره وتدخلها في شئونه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيدة والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المسكر الشرقي يخشى التناقض معها في فهم اساس الحرية في الدول الترفية وهو اساس اقتصادي لا مجرد اساس ميتافيزيقي او سياسي مجرد ، كما سبقت الاشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) في مقال جاء فيه : « ... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الأخرى وتعني بها الحرية والإخاء ... ترجمهما ( المادة الأولى من الإعلان ) الى طبيعة الانسان العقلية والأخلاقية ، والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث انها لصيقة بالانسان ... » كما قال : « انه تصريح ( أو اعلان ) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف ( بين الكتلتين ) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر . ولقد رأت الدول السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان انها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجمهير الشعب وواجب الدولة في أن تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت - على العكس من ذلك - امريكا وإنجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية ... » وأشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (السيو كاسان ) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين ..

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الأخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن أين يستمدها الفرد . « هل الدولة هي التي تمنحه اياها أو الهيئة الاجتماعية أو الأمم المتحدة ، أم انها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انساناً ( ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الأخرى ) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة » وتكون الحقوق هي التي تحد سلطان الجماعة « لا العكس .

#### **( ج ) - غلبة المفهوم السياسي ( التقليدي ) كذلك على مواد الاعلان العالي مع قدر واضح من العناية بالمفهوم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي :**

ان ما سبق ذكره في شأن ديباجة الاعلان العالي ينطبق كذلك على نصوص مواد ، فنجد منها - بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح - المواد ذات المفهوم السياسي ( وهي الأكثر عدداً ) وذلك على النحو التالي :

#### **( ١ ) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :**

تحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : ( ١ ) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً . (٢) ويخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة في جملتها تقرر واجبات كما هو واضح إلا أنها في سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الأفراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقرها القانون وحده » ، ذلك لأن الحريات أمانة في عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والنضاء في مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء في معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن أن يقرها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند ( ٢ ) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » .

وبلاحظ ما سبق من أن مآسي الحربين العالميتين وخاصة الحرب الثانية هي التي قوت فكرة تقييد الحرية في المجتمع الديمقراطي حيث وُضِعَ خطر استقلالها للقضاء على ذات النظام الذي يقرها ويكفلها ، في حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد في المعسكر المقابل ، أي الطرف الآخر في المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الإعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تادية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر في هذا النص كذلك روح الحذر التي رأيناها في المادة السابقة عليها ( ٢٩ ) .

## **( ٢ ) مواد الإعلان العالي المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية ( التقليدية ) :**

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الإنسان وجب ألا نتعرض للنصوص والمواد إلا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفرعاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن كل التقسيمات - القانونية - نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل إلى مجرد تدوّن الفقيه الشخصي لهذا التقسيم أو ذلك ، وتقديره الذاتي لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد والحرية قد يكون لهما جانب سياسي وجانب آخر اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لأن كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بنقاس اجتماعي مشترك بينها مع اختلاف في نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلم أسلوب تتبعه هو ذلك الذي سارت عليه الجهود الدولية في شأن حقوق الإنسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق إلى مدنية وسياسية ( وتعرف بالحقوق التقليدية ) وإلى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الأعمال التي سبقت الإعلان العالي للحقوق ( سواء في لجنة حقوق الإنسان أو في الجمعية العامة أو لجنتها الثالثة أو غيرها ) ، وعلى أساسه أعد كذلك مشروعا الاتفاقيتين السابق ذكرهما والذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٦/١٢/١٩٦٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية في الترجمة العربية لنصوص الإعلان العالي - ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للأمم المتحدة ( وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة ) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار إليهما لم يدخل بعد مرحلة التنفيذ ، - كما عرفنا - فإن

من الواجب الاسترشاد بهما في تكملة الإعلان العالمي وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد أقرتهما الجمعية العامة ( سنة ١٩٦٦ ) كما أقرت الإعلان العالمي من قبل ( سنة ١٩٤٨ ) .

ولهذا نسجل هنا - قبل المواد - ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين ( بعبارة واحدة ) حيث قالتا :  
« ان الدول الاطراف في الاتفاقية الحالية ،

» حيث ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة ، اساس الحرية والعدالة والسلام في العالم .

» وقراراً منها بإنشاء هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الإنسان .

» وقراراً منها بان مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتع بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت اوضاع يمكن معها لكل فرد ان يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

» ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الأمم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمي لحقوق الانسان وحيث انهم وقراراتهم

» وتقديرًا منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمنجم الذي ينتمى اليه (٢٠) في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

» توافق على المواد التالية . . . . . الخ »

وبالعودة الى « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية خصوصاً عديدة تدور حول فكرة المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يندرج تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق ( أولاً ) بالنسبة الاجتماعية ( وهي : المساواة أمام القانون ، وأمام

---

( ١٩ و ٢٠ ) - يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المرفوق في اضافته الى الطابع « السياسي التقليدي » للحقوق والحريات مجازة للتيارات والأفكار الاشتراكية . كما يلاحظ ان اتفاقية الحقوق السياسية منظور اليها على ان تنفذ بصفة عامة فور التصديق عليها ( من ٢٥ دولة ) ، اما الاتفاقية الثانية فيقتضون ان تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك ان الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة في الإعلان العالمي فلم تذكر مثلاً حق التملك ، ومنع العرمان التمسك بالملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين بلدهم ، وحق الفرد في الا يحرم من جنسيته بصورة تصفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها في الإعلان العالمي ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالأقليات ( العرقية او الدينية او اللغوية ) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الإعلان العالمي كالحقوق النقابية والعمالية ( بالاتفاقية الاقتصادية ... ) وحق الاضراب وامور الأسرة ... والتعليم .

وايضاً يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة أو الحرية النقابية ( المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الأخرى ) - ومثل ذلك موضوع الأسرة والزواج والأطفال ( ٢٢ و ٢٤ من الأولى والمادة ١٠ من الثانية ) .

القضاء ، وفي التوظيف (وتتعلق ثانياً بالمساواة في الأعباء أو التكاليف العامة ) اى المساواة في الضرائب وفي الخدمة العسكرية ) .

اما الحرية فتشمل - برغم الخلافات التى لا تحصى - فثنتين أساسيتين : اولاهما : «الحریات المتصلة بمصالح الفرد المادية » ( ونعنى بذلك الحرية الشخصية - شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن وسرية المراسلات - ثم حق التملك ، فحرمة المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة ) ، اما الفئة الثانية فقد آثرنا تسميتها بالحریات المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية ( وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأى والاجتماع وثأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى او تقديم العرائض ) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، أشد تدخلا في نصوص القواد التى عالجتها في الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١ ، ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهيّة حول العنوان الذى تندرج تحته كل مادة أو كل فقرة منها بالذات :

( مادة ١ ) يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء .

( مادة ٢ ) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان دون اى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو اى رآى آخر ، أو الاصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو اى وضع آخر ودون اية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك اى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتحى اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لآى قيد من القيود .

( مادة ٣ ) لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه .

( مادة ٤ ) لا يجوز استرقاق أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها .

( مادة ٥ ) لا يعرض اى انسان للتعذيب وللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

( مادة ٦ ) لكل انسان اينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية .

( مادة ٧ ) كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكاثرة منه دون اية تفرقة ، كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد اى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد اى تحريض على تمييز كهذا .

( مادة ٨ ) لكل شخص الحق في ان يلجأ الى المحاكم الوطنية لانصافه من افعال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون .

( مادة ٩ ) لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً .

( مادة ١٠ ) لكل إنسان الحق ، على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وإبـة تهمة جنائية توجه إليه .

( مادة ١١ ) : ١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى ان تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ - لا يدان أى شخص من جراء اداءعمل أو الامتناع عن اداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جرمًا وفقاً للقانون الوطنى أوالدولى وقت ارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيمهساوقت ارتكاب الجريمة .

( مادة ١٢ ) لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

( مادة ١٣ ) : ١ - لكل فرد حرية التنقل واختيارمحل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ - يحق لكل فرد ان يفادر أبـة بلاد بمافى ذلك بلده كما يحق له العودة إليها .

( مادة ١٤ ) : ١ - لكل فردالحق فى أن يبلجأ الى بلاد أخرى أو يحاولالالتجاء إليها هرباً منالاضطهاد. ٢ - لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمةفى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض اغراض الامم المتحدة ومبادئها .

( مادة ١٥ ) : ١ - لكل فرد حق التمتع بجنسيةما .

٢ - لا يجوز حرمان شخص من جنسيتهتعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .

( مادة ١٦ ) : ١ - للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوقمتساوية عند الزواج وائناء قيامه وعند انحلاله .

٢ - لا يبرم مقـد الزواج الا برضى الطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ - الأسرة هى الوحدة الطبيعيةالأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

( مادة ١٧ ) : ١ - لكل شخص حق التملك بمفردهأو بالاشتراك مع غيره

٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً

( مادة ١٨ ) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء اكان ذلك سراً أم مع الجماعة .

( مادة ١٩ ) لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية .

( مادة ٢٠ ) ١ - لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام الى جمعية ما .

( مادة ٢١ ) ١ - لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ - لكل شخص نفس الحق الذى لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد .

٣ - ان ارادة الشعب هى مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الارادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السرى وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

### الفرع الثاني - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيما تتضمن مايتعلق بالتأمين الاجتماعى للأفراد ، وما يتصل بالعمل وعيالاته من حيث الأجر ومستوى المعيشة وحق الراحة وأوقات الفراغ وتحديد ساعات العمل وحق التنظيم النقابى ، وكذلك ما يتعلق بالاسرة ومستواها المعيشى والصحة الاجتماعى، وكذلك الامومة والطفولة ، والنساء ، وحالات المرض والشيخوخة والعجز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها ... وما الى ذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد في الاعلان العالمى متعلقاً بصميم هذه النواحي المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

( المادة ٢٢ ) : لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية، وفي أن تحقّق بواسطة المجهود القومى والتعاون الدولى، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحفوف الاقتصادية والاجتماعية والتربوية (أو الثقافية) التى لا غنى عنها لكرامته وللتنمو الحر لشخصيته .

( المادة ٢٣ ) : ١ - لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ - لكل فرد دون أى تمييز الحق في أجر متساو للعمل .

٣ - لكل فرد يقوم بعمل ، الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولاسرته عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عند اللزوم ، وسائل اخرى للحماية الاجتماعية .

٤ - لكل شخص الحق في ان ينشئ وينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

( المادة ٢٤ ) : لكل شخص الحق في الراحة ، وفي أوقات الفراغ ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية باجر .

( المادة ٢٥ ) : ١ - لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والتراكم والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ - للائمة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء اكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية .

( المادة ٢٦ ) : ١ - لكل شخص الحق في التعلم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الاولى والاساسية على الأقل بالجان ، وأن يكون التعليم الاولى الزاميا ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى اساس الكفاءة .

٢ - يجب أن تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملا ، وإلى تعزيز احترام الانسان والحريات الاساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية ، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام .

٣ - للأباء الحق الأول في اختيار نوع تربية اولادهم .

( المادة ٢٧ ) : ١ - لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

وتلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة ( والإعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة ) صدر ميثاق بعدم التمييز في التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة ( اليونسكو ) في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ، مشيراً الى « المساواة في فرص التحصيل التعليمي » وأن منظمة اليونسكو بينما نحترم التنوع في أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها في شجب أى نوع من التمييز التعليمي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع في حق التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بأنه « يشمل أى تفرقة أو عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومى أو الاجتماعى أو الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف أو تؤثر في إلغاء أو تحريف المساواة في المعاملة في التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي ( وفقا للمادة الاولى ) :

( ١ ) تجريد أى شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

( ب ) حصر أى شخص أو جماعة من الناس في مستوى أدنى من التعليم .

( ج ) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لافراد أو جماعات من الناس .

( د ) فرض أوضاع على شخص أو جماعة من الناس تنعارض مع كرامة الإنسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » ( بنص المادة الثانية ) :

( أ ) إقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلة ومعاهد للطلاب من كلا الجنسين إذا ضمنت هذه النظم المساواة في حق التمتع بالتعليم ..

( ب ) وكذلك المعاهد والنظم التعليمية المنفصلة تمثيلاً مع رغبة الآباء أو أولياء الأمور شريطة أن تكون المساهمة فيها أو الانتساب إليها اختيارياً وأن يكون المستوى التعليمي مما يمكن أن تختطه أو بقرره السلطات المسؤولة ..

( ج ) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غير الهادفة إلى عزلة أي جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة ... وبالمستوى السابق ذكره في البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التسريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنية بالفرقة في المعاملة بين المواطنين في الأقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها إلا على أساس الجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين في أراضي الدولة نفس ححق التمتع بالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانياً والزامياً ، والثانوي في مقدور الكل ومفتوحاً أمام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوي أمام الجميع وعلى أساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربية الأشخاص الذين لم ينالوا أي تحصيل ابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله ... وأن تقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع تأكيد توجيه التربية للتطوير الشامل للشخصية الإنسانية ولتوثيق احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية ولتشجيع التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاط الأمم المتحدة في الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء في اختيار المعاهد لابنائهم أمراً حيوياً ، وأن يتعلموا تعليماً يتماشى مع عقائدهم دينياً وأخلاقياً ... وبلغت الاقليات القومية وحق استعمالها ... وكل ذلك بصورة اختيارية ...

وقد فتح باب الانضمام إلى هذا الميثاق للدول التي ليست أعضاء في اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويت متجاوبة مع هذه المعاني حيث نجد في شأن التعليم بالذات المادة ١٣ تقول : « التعليم ركن أساسي لتقدم المجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترى الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤٠ أن : « التعليم حق للكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفي حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني في مراحله الأولى وفقاً للقانون ، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الأمية ، وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الإسلامية - كنموذج فقط - إلى فك أسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي يتحقق بمقتضاء الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقيقاً تاماً » .



وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن « واجبات » الفرد نحو « المجتمع » . . . وكذلك عن « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جواز ممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مع اغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قرره المادة الاخيرة - الثلاثون - من عدم جواز اى نشاط او عمل يهدف الى « هدم الحقوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .

★ ★ ★

هذه هي جملة القول فيما بلفته البشرية من تطور في « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور في مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

### أهم مراجع البحث

- ( أ ) ما يتعلق بحقوق الإنسان في المؤلفات العامة ( في اللغتين العربية والإنجليزية ) في القانون الدستوري والقانون الدولي العام
- ( ب ) منشورات الأمم المتحدة ( الدورية والخاصة ) في شأن حقوق الإنسان ، وتنقسم النصوص والتقارير والبحوث والإنفاقات والتحقيقات وما إليها بخصوص تلك الحقوق .
- ( ج ) منشورات اليونسكو ومنها التعلق بموضوع « حقوق الإنسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .
- ( د ) مجلد خاص بحقوق الإنسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان ( طبع بباريس سنة ١٩٦٩ ) أصدره « المعهد الدولي لحقوق الإنسان » ( بفرنسا ) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالا تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على النطاقين الدولي والأوروبي . وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الإنسان منذ عامين .
- ( هـ ) مقدمة مجموعة الدساتير الأوروبية للاستاذ ميركين جيتزفيتش ( ١٩٥٠ - ١٩٥١ ) M. Guézévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، أكتوبر ١٩٦٤ باريس .
- ( و ) مؤلف الاستاذ « برونية » Brunet بعنوان : « السمات الدولية لحقوق الإنسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .
- ( ز ) رسالة Yeltekim من الأساس القانوني لحقوق الإنسان ، لوزان ١٩٥٠ .
- ( ح ) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والإدارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou ( ١٩٥١ ) .
- ( ط ) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبيرو O. Dupeyrou ( ١٩٦٦ ) .
- ( ي ) مؤلف C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .
- ( ك ) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » مؤلفه عن « حقوق الإنسان اليوم » ( ترجمة لجنة الترجمة في الكتب التجارية - بيروت ) ( مجموعة : تعرف على العالم ) ١٩٦٣ .
- ( ل ) مؤلف ولبيم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية ( مؤسسة فرانكلين ) ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ( م ) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث ( خاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية ) للدكتور محمد عصفور : وقاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيما على الحريات العامة ، ١٩٦٠ ، وأزمة الحريات في المسكرين الشرقي والغربي .. ( ١٩٦١ ) ، والحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ، ( ١٩٦١ ) .
- ( ن ) بحوث عن « حقوق الإنسان » للدكتور عز الدين فودة بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة ( القاهرة ١٩٥٧ ) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولي ( ١٩٦٤ ) وبمجلة مصر المعاصرة ( ١٩٦٦ ) .
- ( س ) « تاريخ إعلان حقوق الإنسان » ( للاستاذ البري باييه ) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية . ( القاهرة ، ١٩٥٠ ) .
- ( ع ) مقالات للدكتور محمود عزمي منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١ بعنوان عيد الأول لحقوق الإنسان .
- ( ف ) محاضرة عن « حقوق الإنسان والإعلان العالمي لحقوق الإنسان » للعيد الدكتور عبد الحي حجازي ( في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ ، مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ - ١٢٠ ) .
- ( ص ) عبد الحميد عبد الفتي ، الميثاق الدولي لحقوق الإنسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .
- ( ق ) مؤلفات وبحوث تعدو الحسبة عن حقوق الإنسان أو ما يتصل بها في الإسلام ( وقد أجملنا هذه الإشارة وأوجزنا التمرص لتفاصيل هذا الموضوع نظرا لوجود بحث خاص به في ذات العدد من المجلة ) .

## فؤاد زكريا \*

### العلم والحرية الشخصية

#### مقدمة :

ومشكلة الحرية الانسانية ، في عمومها ، من المشكلات التي خلّفت وراءها تراثاً طويلاً ، وعولجت بأسهاب طوال فترات الفكر الانساني من الروايات الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تبحث بحثاً صريحاً ، ولم يخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك ان الموضوع جديد كل الجدة ، وإنما الذي نغنيه ان أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التي تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه ان يستخلص معلوماته في هذا الموضوع على نحو ضمنى من كتابات لم تكن تتخلم مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لأبحاثها أما التركيب العقلي الذي يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من ان يعتمد فيه على جهوده الخاصة .

#### العلم والحرية : لمحة تاريخية :

من المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد ، الذي نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يُعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وأن البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول أنه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير . وأغنى بمعنى « المعرفة » والسعي الى بلوغ الحقيقة ، وإلى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقي في مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو في الحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل في صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع أنه بمقاييس المناهج العلمية

---

\* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر .  
يهتم بمشكلات الفكر الفلسفي الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من أهم كتبه كتاب عن  
نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الجديدة أبعد ما يكون عن العلم . بل إن البحث في الأمور الفيزيائية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معاني الكلمة ، وإن كان في نظر العلماء المنهجيين مفتقراً إلى أبسط الشروط التي لا يمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أمداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسع لا يكون المعنى الراهن إلا جزءاً ضئيلاً منه .

بهذا المعنى الموسع ، الذي يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، أي كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعي الإنساني . بل إن قصة هبوط آدم من الجنة ، في العقائد السماوية ، تنطوي على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الإنسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذي يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به إلى فهمها والسيطرة عليها في الوقت ذاته .

« في البداية كان الرجل والمرأة يعيشان في جنة عدن في انسجام تام معاً ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة إلى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محبباً عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض لأمر الإلهي ، وخرج عن حالة الانسجام مع الطبيعة التي يكون جزءاً منها ، وإن لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الإنسان ، فكان بداية الحرية الإنسانية . فسلوك الإنسان ضد أوامر الله يعني تحرير ذاته من القهر ، وارتقاءه من طريقة الوجود غير الواعية الميزة للحياة في مراحلها السابقة على الإنسانية ، إلى مستوى الإنسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو في وجهه الإنساني الإيجابي أول فعل من أفعال الحرية ، أي أول فعل إنساني . ففي القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلي ، في السلوك ضد الأمر الإلهي ، أما من جانبها المادي فهي تكمن في الأكل من شجرة المعرفة . أي أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (١) » .

إن الإنسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففي فعل المعرفة إذن تكمن حرية الإنسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الإنسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هي الدلالة التي يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهي دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلى موضوعنا . وليس يعنينا هنا أن هذا الفعل الحر ، الذي اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى إلى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسؤولية التي يحملها على اكتاف من يريد الوصول إلى علم الأشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الإنسان قد اختار عذابه أي خرج من الجنة - في نفس الوقت الذي اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم في الأمر أن أول فعل حر للإنسان كان فعلاً غايته العلم ، وإن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أي أن الإنسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد - بمعنى معين - أن يشارك الله في إحاطته بالأشياء علماً .

على أن القصة الدينية التي تتحدث عن الفعل الحر الأول للإنسان لم تكن هي الموضوع الوحيد الذي ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم - بمعنى المعرفة - بل إن فكرة الثواب والعقاب ، وهي فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الإنسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : إذ أن الله

أعطى الإنسان معرفه بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وترك لنا حرية التصرف ، لكي يصدر حكمه علينا فيما بعد ، ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسؤولية أمام الله مستحيلة ، ولما كان هناك معنى للعقاب والسواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الإنسان ، ومسئوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكامل بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فإن العلم الإلهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذي يضمن عدالة الثواب والعقاب في العالم الآخر . وعلى ذلك فإن حرية الإرادة ترتبط بالعلم الإلهي والعلم الإنساني معاً ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التي تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل ما يحدث في حياة الإنسان إنما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الإطلاق في المجرى الذي تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل إنسان ، بحيث لا تكون حرية الإنسان في التصرف إلا وهماً كبيراً ، وبالمثل فإن معرفة الإنسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الإنسان أن يفعله هو أن يمثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء في هذا المذهب القدرى تأكيداً - عن طريق السلب - للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط في هذا المذهب بانعدام الحرية ، أي أن الإنسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفة أي أثر في مصيره . أما إذا نظرنا إلى هذا المذهب من زاوية المسلك الإلهي ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فإذا ما بحثنا عن السبب الذي يدعونا إلى نسبة هذه الحرية إلى الله في المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : بفضل العلم الإلهي ، الذي يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة أخرى فإن مذهب القدرية ينطوي ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذي يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الإنسان ، ولا ينطبق إلا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطقية ضمناً على تأكيد الربط بين العلم والحرية .

فإذا ما تركنا المجال الديني جانباً ، وانتقلنا إلى التاريخ الفكري الدنيوي ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم في عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، إذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فإن هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخي سريع للروابط بين العلم والحرية .

في العصر اليوناني الكلاسيكي اتخذ مفهوم الحرية الشخصية في بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطاً بمفهوم العلم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذي يتمتع بمركز اجتماعي معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذي يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفون من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية إذن كانت في الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه في المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدي بصاحبها إلى اكتساب القدرة على ممارسة رقي أنواع المعارف العلمية التي رافقها العصر اليوناني ، وهي العلم الرياضي ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفي أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذي أحرزه اليونانيون في الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، إلى انتشار نظام الرق ، الذي أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكثهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فإن العلم

الذى ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذى كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، فى مقابل العبودية التى يضيغ فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانونى معين ، وأصبحت الحرية هى التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرته الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك إذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء أهوائه ، وإذا أمكنه أن يتحكم فى الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذى طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت فى الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : إذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة فى الكون ، هى التى تتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة فى ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف - فيما رأى الرواقيون ، الذين انتشر بينهم هذا اللون من التفكير - هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهى بحكم تعريفها ذاتة حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر الا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصرأ بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مرّ التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد فى عهود الطفليان القديمة ، وحرية الأقلية فى العصر اليونانى المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع فى العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور - على نحو لا يخلو من الصوفية الغامضة - أن هذه الامة هى وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لراى « هيجل » هذا أى أساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن صينياً على فهم الواقع الذى كانت تعيش فيه الامة الألمانية فى عصره ، والذى كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل أنه يمكن القول أن الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقيق فى جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعنى ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب فى شطرها الآخر الذى يتحدث فيه عن شمول الحرية فى العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن تصدق إذا استبعدنا منها إية إشارة الى الامة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، وإذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على أنها مثل أعلى يسعى العصر الحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وإن لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله فى هذا السبيل من جهود . وهو فى ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكى الذى لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل أن تكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان فى العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش فى ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فإن الهدف الملء عنه ، حتى

في هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرسه المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينأى به أحد في العصور القديمة . فما سبب هذا التغير الجذري في نظرتنا إلى الحرية ؟ وما هي الظروف التي ساعدت على انبعاث الحرية التسامحة شعاعاً لا تجرؤ على إنكاره حتى تلك النظم التي لا تتلاءم بطبيعتها إلا مع نوع محدود من الحرية . أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المنزل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ إلا بعد أن مهدت له الطريق كتشوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث إذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، إلى تحرير الإنسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فإنه أدى ، من الوجهة الإيجابية ، إلى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يفتتن بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أنبأ العصر الحديث ، على نحو لا بدع مجالاً لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم في أحدهما يعني تقدماً في الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الأولى للمنهج العلمي الحديث يعني تحرراً من سلطة الكنيسة التي فرضت أقصى القيود على أنسان العصور الوسطى . ولم تكن التشوف الفلكية الحاسمة التي توصل إليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعنى بداية عصر جديد في تأوين العلم فحسب ، بل كانت تعنى أيضاً تحرير الإنسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التي يعيش عليها هي مركز الكون ، وبأن كل شيء في العالم مسخر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية إلى النظرة الفائية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية إلى العالم ، التي يكتسب فيها الإنسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه إلى إخضاع كل شيء لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه إنساناً ، أو أن غاياته وقيمه الإنسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذي أحرزه العلم التطبيقي ، مثلاً في التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نصرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهي الحركة التي أحرزت أول نجاح حاسم لها في قانون الإصلاح النيابي عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التي كانت في ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا في العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحرية والديمقراطية وبين تقدم العلم دلالاته العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، في أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل إلا إذا أصبحت حرية للإنسان من حيث هو إنسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة في المجتمع . بل إن الحرية المحدودة إنما تحمل في داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذي لا يبلغ أوج اكتماله إلا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة نكر تعاره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلا من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل إن اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معاً . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يركز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعنى مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك في أن هذا هو البغ الدروس التي تكتسبها من تطور مفهوم العلم والحرية الشخصية في تاريخ عصرنا الحديث .

### تحليل نظري للصلة بين العلم والحرية

إذا كان العرض التاريخي السابق قد أكد وجود علاقة طردية ونيقة بين العلم والحرية في عصور التاريخ الرئيسية ، فإن المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهي دائماً إلى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة في هذا الموضوع ، وصل بعضها إلى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة ، وكان ذلك أمراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ، إذ إن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل - كما هو معروف - على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فإن هذه المناقشة ، وإن لم تكن تنتهي في كثير من الأحيان إلى نتائج نهائية ، فإنها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لنا أن نعرض لأهم الآراء التي قيلت ، من وجهة النظر الفلسفية ، في العلاقة بين العلم والحرية ، لكي تبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

#### ١ - حياد العلم إزاء الحرية :

أول رأي يصادفنا في موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الرأي الذي يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم في نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام إزاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكثرث بهذه القيم ، أو أنه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل أن كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل في مجال القيم ، ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحي والعقلي للإنسان مهمة بحث القيم والعمل على إعلانها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيام ديكارت ، يوحى بهذا الرأي : إذ أن التفسير الآلي للطبيعة وللكون قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . وأصبحت الروح الموضوعية ذاتها - وهي شرط لا غناء عنه للعلم - تعنى ترك القيم والمشاعر والأمانى البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذي أخذ يفز على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسي في العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضي محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعي التام إزاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه إلى تأكيد حياد العلم هي المذهب الوضعي ، الذي جعل للعلم وللقيم ميادينين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد أن القيم ، من حيث هي تعبير عن أمان ورغبات انسانية ، لا شأن لها بعملية وصف الأمور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التي نحن بصدها ، يعني أن العلم محايد إزاء الحرية ، فهو لا يقف في وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمي إلى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أهني إلى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريبية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من أننا لا نود أن ندخل الآن في معركة نقدية مع الرأي القائل بحياد العلم إزاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن في ذاتها نقداً ضمنياً كافياً لهذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأي ، حتى لو صح ، لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمي في ذاته لا صلة له بالعلمي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن أن ينظر إليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضاً . ومن المؤكد أن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكون ذات



مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أيًا كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذي وقع فيه الرأي العائل بحياد العلم هو أنه نظر إلى العلم بطريقة انعزالية ، بحيث لم يضع في اعتباره سوى عملية البحث العلمي والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنه لو كان قد تأمل العلم في سياقه الأوسع ، أسمى من حيث أصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهى إلى رأي مخالف تماماً ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

## ٢ - نقضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأدق للعلاقة بين العلم والحرية ، إذا ما نظر إليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقضة » antinomy ، أسمى أن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوي على تناقض .

هذه النقضة يظهر أحد طرفيها بوضوح قاطع في فلسفة اسبينوزا ، وذلك في قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون انفسهم احراراً ، وهو ظن لا يرتكز الا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الأسباب التي تحكمت في هذه الأفعال . وأذن فتوأم فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم . ذلك لأنهم حين يقولون : ان الأفعال الانسانية تتوقف على الإرادة ، فهم انما يفهمون بالفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها . والواقع ان الكل يجهلون ما هي الإرادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم .. » (٢) .

اما الطرف الآخر فنستطيع أن نجد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان في واقع الأمر متأثراً في تفكيره باسبينوزا إلى حد غير قليل ، هو « ستوارت هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيي الذاتي بفعل ، وبقدر معرفتي الواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى أن أفعالي تطابق نواياي » (٣) .

فالنقضة تتمثل في أن الشعور بالحرية - وهو شعور باطل في رأي اسبينوزا - كان عنده مرتبطاً بالجهل بالأسباب ، أما عند هامبشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف إذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكون المعرفة مرتبطة بها من جهة أخرى ؟ هل الجهل هو الذي يوهمنا بأننا احرار ، بحيث إننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا إلى اكتساب الحرية ؟

الحق ان هذه النقضة ، وإن بدت حادة قاطعة ، ليست بالخطورة التي تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيد أن الشعور بالحرية يرجع إلى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كل كائن إنما تكون في معرفته بالضرورة الباطنة المتحركة فيه . وبعبارة أخرى فان الحرية تكون في نظره وهماً إذا ما فهمت بمعنى « الفعل الذي لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد - قطعاً - أن يكون له سبب ، وإن كنا نجهل أسباب أفعالنا في معظم الأحيان . أما إذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنة المتحركة في الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حراً كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثة من طبيعته الخاصة ، والتي تدفعه إلى أفعال

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً إذا كان سلوكه منبثقاً عن عوامل خارجية لا تنتمي الى طبيعته الباطنة . وإذا فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، أي بالعلم . وهناك أيضاً حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفي مقابلها الحرية التي يجلبها السير وفقاً للعقل ، والتي ترتبط بالضرورة ( لا بالقهر ) أوتق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة من فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاً لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم نظوي ، من الوجهة الفلسفية ، على أشكال حقيقي . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الأفعال التي كنا نظنها « حرة » أي منبعثة عن إرادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاعف نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم في هذه الحالة يُلغى الحرية . ولكن العلم ، من جهة أخرى ، يعمل على تحرير الإنسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيداً من القدرة على التحكم في الظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول ، في آن واحد ، أن العلم هو الذي يقضي على الحرية ، وهو الذي يجعلها ممكنة .

كيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، إذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الإشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

### ٣ - التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث في موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الإنساني العملي يصبح حراً . فالعالم الطبيعي ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن تمة مجال للحرية في أي علم من العلوم التي تبحث الطبيعة ، بل أن وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، في بحث الأمور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . أما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الإنسانية ، فلا يمكن أن نقف في وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، إذ أن الروح الإنسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والإرادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تُشرع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعي الخاضع للضرورة ، والذي تبحر العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوي أو الأخلاقي الذي ينفرد به الإنسان ، والذي يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذي يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساساً مع الحرية ، وبأن المجال الإنساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فإن الكثيرين نظروا الى العلوم الإنسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بإمكان إيجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية الفعل الإنساني ، إذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحدد عنه . وحين يصبح الإنسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التي تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذي يرمى إليه ، كل علم يبحث الإنسان مستخدماً مناهج

المعلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان - تبعاً لوجهة النظر هذه - قد فقد حريته واستغلا له بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لأن مشكلة الحرية لا تثار إلا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففى العصر الحديث أصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالالية ، ولا تترك مجالاً لتعليم الانسان ورغباته . أصبح العالم موحثاً ، غير مكتوث ، يسير في طريقه المرسوم بدقة وانضباط لا مكان فيها لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشداً باللائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعلمه مساراً متجهاً الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيم الانسانية على الكون في مجموعه وفي كل جزء من أجزائه ، فان العصر الحديث أوجد انفصالاً قاطعاً بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الانسان في البحث عن مكان لحرية في هذا الكون الأصم . وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عاماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة أخرى ، فعندما بدأ للانسان أن صورة الكون الجديدة ، كمارسها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياه والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ، يستخدم منهاجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة ساملة بالطبيعة والحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحاً محدداً للعالم ، بحيث لا يعود هناك الاطريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يملئها عليه عقله ، بل يكون الأقرب الى المقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بدل لها . ومما يبرر هذا الإلزام أن خروج المرء عنه يعني الحاق الضرر بنفسه وبالأخرين . وهذا يعنى أن العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالاً لحرية التصرف ، أو للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة ، التي أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة أخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الإلهي . فقد بدأ البعض أن شمول العلم الإلهي وأحاطته بكل شيء يتعارض مع مسئولية الانسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله انساناً وقد كان يعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، أي أن فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسؤولاً أمام من خلقه ، ومن أحاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستينبيج » وجهة النظر هذه حين أكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (4) . فكيف يكون خالق الشيء حكماً عليه ؟ كيف ينسكه على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سيرتب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذي دفع الأخوتيين الى أن يتبنوا فكرة « حرية استواء الاطراف » *liberté d'indifférence* ،

(4) Stebbing L. Susan : *Philosophy and the Physicists*. Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249

يوصفها تلك الحرية التي منحت للانسان بحيث يكون امامه في كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما، فאלه قد شاء أن يمنح الانسان القدرة على أن يحدد لنفسه المسلك الذي يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ، والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال في أن هذا الحل يؤدي الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهي : إذ أن اتاحة ممكنات متعددة أمام السلوك الانساني لن يكون أمراً يستتبع مسئولية أمام الله إلا إذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهي الشامل ، والاعدا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهي الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون في هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الالهي وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبى لنطاق العلم الالهي .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بإيضاح وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى أن ازدياد احكام البناء العلمي يؤدي حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى أن الحرية لا تزدهر بحق الا في ظل مذهب يرحى من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوي في أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفصيل احدها دون الآخرين . أي أن الحرية ، في نظر اصحاب هذا الرأي ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم عن فكرة الضرورة ويستعاض عنها بفكرة العرضية ، أو بنذر ما ينازل عن الحتمية لكي يؤكد أن مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد او متعين منذ البداية .

### ٤ - التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان موابك لتقدمه في العلم ، على حين أن الجهل مظهر من اوضح مظاهر عبودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التي لا تحتاج الى برهان ، لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون يعيدون النظر في المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأي السابق ، لكي يهتدوا الى أوجه الخطأ والنقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظري الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذي تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لازماً على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التي تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والارادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصال يعنى ، في نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث في الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملي في أساسه ، يحققه السلوك البشري ، ولا يتنازع بالحقيقة النظرية في قليل وكثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظري والعملية في حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكساً على الكشف النظري للحقائق دون أي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقتضى - كما أراد لها أفلاطون - في عالم مثالي مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضي أو بالتطبيقات العملية . ولسنا في حاجة الى جهد كبير لكي نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أو التطبيق ، اذ ان العلم ، في كل كشف نظري يبلغه ، يحجز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أوثق الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه الا تمسقا .

ليس هناك ، اذن ، انفصال بين مجالي الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملي وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى الى كشف اسباب الظواهر - وهو سعي يبدو نظريا خالصا - يقدم اليها في الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر . وبالتالي ابيات حريتنا ازاء الضرورة الطبيعية . بل ان المبدأ العام الذي يرتكز عليه الجهد العلمي ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو في ذاته عامل عظيم الأهمية في تحقيق الحرية الإيجابية للإنسان . فهذا المبدأ يعني ان كل جهد يبذله الإنسان يمكن أن يحقق النتائج المقصود منه ، اذا كان هذا الجهد متجهاً في الاتجاه الصحيح ، واننا لوغيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه ان مبدأ الحتمية ، الذي يبدو في ظاهره مبدأ نظريا بحتاً، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العملي الإيجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقه لما نبذله في سلوكنا من جهد ، وسائرة في نفس الاتجاه الذي يسير فيه هذا السلوك . أمالو تخيلنا ان مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي اذا تصورنا ان كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية، اما لان هناك قدراً محتمواً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، واما لان العرضية الشاملة هي التي تسود ، بحيث لا يتعين ان تؤدي نفس الأسباب الى حدوث نفس النتائج - لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مسخجلة ، اذ ان هدامعناه ان أي جهد نبذله لن يكون له أي اثر ، وان كل شيء اما ان يحدث بطريقة مرسومة مقدماًبنقض النظر تماماً عن الجهد الذي نبذله ، واما ان يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفي كلتا الحالتين تخفى العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه،أو التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فان فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل انها هي التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزاً متيعاً في وجه كل حرية إيجابية نستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك ان سيادة العرضية لا تقل تعارضاً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو التقديرية التي لا تترك مجالاًلأي تصرف فردي . وبالحتمية العلمية وحدها ، اعنى بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن الحرية ان تتحقق إيجابياً ، بحيث تترب على الأفعال الإنسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة لتحقيق حرية الإنسان في مظهرها الإيجابي الفعال : اعنى تلك الحرية التي تنجلي في سيطرة الإنسان على الطبيعة بمزيد من الاحكام ، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من ان هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد نأكد الى أقصى حد بفضل كسوف العلم الحديث ، فان في وسعنا أن نجد لدى مذهب يوناني قديم ، هوالمذهب الرواقى ، استباقاً لهذا الاتجاه : اذ ان الرواقيين كانوا بدورهم يربطون بين فهم الإنسان للضرورة السائدة في الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالإنسان ، في نظرهم ، بظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر اليها كسا لوكانت قوة لها كيائها الخاص ، تطفئ على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل الى ادراك ان انفعالاته ليست الا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، وإلى ان الأسباب التي تؤدي الى ظهور هذه الانفعالات ليست الا حوادث ضرورية كان ينبغي ان تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئاً ، فعندئذ يستطيع عقله ان يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من «الكبرياء» يتعالى على كل عوامل الضعف في النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقية العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي تحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، وبقدرة ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال في أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى أن الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على أنه برديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهي التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور الا ادراك مبدأ الضرورة الكونية فحسب . أما اسبينوزا فإنه يتجاوز هذا الموقف السلبى ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم في ذاتهما ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية مجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفي العمل العقلى الذى تربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحرراً ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية تهبى السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هي اشرف غاية يمكن أن يستهدفها الانسان . وهكذا يتفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه - والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشرية ، دون أن تفكر على الإطلاق في السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات ، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت في عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، يؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر في الانسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكي تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأي الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين في الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا في حاجة الى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الرأي في الآونة الأخيرة . ولكن يكفي أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أئدت التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، في الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد أنه لا حرية في ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وأن الحرية ليست الا الاستغلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانسانى ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط - ربما على نحو اوفق - بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحركة في هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول الى مرحلة الغناء التام على استغلال الانسان للانسان .

## ٥ - الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة «العلم» حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

بقوانين الحياة الإنسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

إن كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففي الحالة الأولى يبدو سلوك الآخرين ، في أغلب الأحيان ، خاضعاً لعوامل ضرورية ، أما حين أأمل سلوكي الخاص فاني أشعر بنفسي حراً من كل قيد . والمشكلة في هذه الحالة هي أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكي ، أن ينسبوه إلى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة في آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية إلى السلوك بوضوح تام في حالة القدرة على التنبؤ . فالعلم يسمى إلى أن يمنح الإنسان القدرة على التنبؤ بمجرى الحوادث الطبيعية ، وسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدماً بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، أن لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علمياً » بما سيسلكه بناء على دراسة واقفة بسوايق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتناقض مع ما يحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلي بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الإنسان . بل انني لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكي محاولة عقيمة ، لأنني أنا صانع أفعالي ، فلا أحتاج إلى تتبع العوامل المتحكممة فيها ، والتي يمكن أن تساعدني على التنبؤ بها .

في هذه الحالة نجد أن عدم قابلية المرء الداخلي للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا يتعارض على الإطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل أن هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذي يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه في بقية الحالات : فتنبؤ وجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتناقض الحرية مع قابلية الظواهر الإنسانية للتنبؤ : فإذا تنبأت بأن شخصاً أعرفه جيداً سيرفض لونا معيناً من الطعام قائم له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حراً في رفضه هذا . وبعبارة أخرى فإن الجهد الذي يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتناقض مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعني معرفة المرء بنفسه : إذ أن المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عدداً لانهايات من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الإحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها - في حالة مجرد اختبار بسيط نقوم به - عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً في تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جديداً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلي بالحرية يقابله ، ويرتبط به في الوقت ذاته ، شعور آخر لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته في حياة الإنسان الأخلاقية ، وأعني به الشعور بالمسؤولية . هذا الشعور يتخذ ، في الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذي طرأ على مفهوم المسؤولية ، بحيث تحولت من مسؤولية أمام طرف خارجي ، كالمسؤولية أمام سلطة المجتمع ، أيًا كان طابعها ، إلى مسؤولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها الا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول في آن واحد .  
وانما الذى يعيننا هنا أن مشكلة المسؤولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للإنسان : اعنى أن  
الإنسان لا يعد نفسه مسئولاً الا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله  
الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعه المستقبلة في  
حسابه أيضاً ، لكن يستيقن من مدى دخول فعله في الاطار الذى يرسمه لحياته في المستقبل .  
ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسؤولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية  
والعلم ، بل أن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون  
أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسؤولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المشكلة في طابعها الثلاثي  
هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الإلهي الشامل وبين فكرة الشواوب  
والعقاب ، أي بينه وبين مبدأ المسؤولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر  
الإنساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره في الآن نفسه بوصفه قاضياً ، أعنى عندما يتصور  
الخلق الإلهي للإنسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ،  
ويتصور الجزء الإلهي للإنسان على أنه محاسبة من الله لنفس الإنسان على أفعاله المترتبة على  
طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسؤولية الإنسان أمام خالق طبيعته التي تسببت في هذه  
الأفعال . في هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم ، مفهوماً بمعناه الإلهي الشامل ، وبين الحرية  
وما يترتب عليها من مسؤولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الإنساني ؟ أعني هل  
يؤدي العلم الإنساني الى الحد من المسؤولية الأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدي الى الحد  
من الحرية ؟

إذا بحثنا هذه المشكلة في أبعادها الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل ، أعنى إذا حللنا العلاقة  
الثلاثية القائمة بين العلم ( أو المعرفة ) والحرية والمسؤولية ، لتكشفت أمامنا ، منذ البداية ،  
نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية  
شرط أساسي للمسؤولية . ولم يكن التناقض الذي أشرنا اليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً  
والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمنى عن إيماننا بأن المسؤولية لا يكون لها معنى في ظل انعدام  
الحرية ، أعني في الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الإنسانية خارجاً عن الإنسان نفسه ، أو  
تكون فيها تصرفات الإنسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للإنسان ذاته  
دور في إيجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الإنسان مسئولاً عن أفعال لم يكن هو  
ذاته مصدرها ، أو قام بها مرفعاً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة في الوعى  
الأخلاقي ، وهي المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسؤولية . ومع  
ذلك فإن المسؤولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : إذ أن عملية وضع المراء موضع  
المسؤولية ، تفترض وجود اتصال ضروري بين الشخص حين قام بالفعل الذى يسأل عنه ، وبينه  
في اللحظة التي يسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببي واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك  
فإن نتيجة المسؤولية ، وهي الجزاء - سواء أكان جزاء معنوياً أم مادياً - تفترض الحتمية ، لأن  
هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن المفروض أن هذا الجزاء سوف  
يكون له تأثير معين في الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المموم ، ومثل  
هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أمامنا تلك النقيضة بوضوح : إذ أن  
المسؤولية تفترض الحرية قبلها ، أي كنزط مهمل لها ، وتفترض الحرية بعدها ، أي بوصفها  
أساس تبرير فعل المسؤولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة أخرى ، فإذا كان علمنا



بأصل الفعل الذى نحاسب عليه الشخص غير ضرورى ، لاننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التى ستترتب على محاسبتنا له ضرورى حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف فى أن المسؤولية تقتضى الحرية مقدما ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أى الحتمية ، فى المرحلة اللاحقة ، كما أن المسؤولية لا تستلزم العلم فى البداية ، ولكنها تفترضه وتستلزمه فى النهاية .

هذه النقيضة تنطوى ضمناً على الاعتقاد بأن الحرية ، فى مقابل الحتمية ، هى المقدمة الضرورية لقيام المسؤولية ، وهو الاعتقاد الذى قلنا من قبل أنه ، بالنسبة الى الذهن العادى ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هذا الاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتنافى مع المسؤولية ، بمعنى أن السلوك الذى نعرف أسبابه ونحدد مقدماً لا يمكن أن يكون سلوكاً يُسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقدم الا فى حالة الأفعال التى تستوجب اللوم فحسب . فعين يكون الجزاء المترتب على المسؤولية عقاباً ، عندئذ نبحث فى مقدمات الفعل الذى استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً « حراً » ، أى أنه كان فعلاً وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسؤولية المرء عنه أو نفيها نفيًا تاماً . أما فى حالة الأفعال التى نستحق المدح والاطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثواباً ، فأننا لا نحاول على الإطلاق أن نخفف من مسؤولية الفاعل ، أو من مسئوليتنا نحن اذا كنا فاعلين ، عن طريق الإشارة الى وجود سوابق غرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلست اعرف شخصاً رفض اللجئون دونور ( وسام الشرف الفرنسى ) بحجة أنه من انصار الحتمية » (٥) ومع ذلك فالبدأ واحد فى الحالتين ، فلماذا اذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على أساس أننا لم تكن أحراراً كل الحرية فى القيام به ، وإن هناك سوابق ضرورية هى التى جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا تقتصر فى استخدامنا لهذه الحجة على الحالات التى تكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقة وحدها كفيلاً بأن تشككنا فى صحة الاعتقاد الشائع بأن المسؤولية لاقيام لها فى ظل الحتمية ، أى فى ظل المعرفة الدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية الى ظهور الفعل .

وواقع الأمر أنه ليس من الصعب على المرء تصور مسؤولية بدون حرية كاملة ، أعنى مسؤولية فى إطار علم جزئى غير كامل بمقدمات الفعل الذى يُسأل عنه المرء . فالمسؤولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حرية مطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحسم اطاعتها ، سواء بحرية أم بغير حرية . وبعبارة أخرى فإن عملية البحث عن دوافع الفعل ، التى يقوم بها القانون من أجل تحديد مسؤولية الفاعل ، لا تستلزم الا إلى حد معين ، بدليل أن القانون لا يظلم يتعقب الاصول الوراثية للفاعل ، مثلاً ، لكى يهتدى فيها الى الأسباب التى ربما كانت قد تحكمت فى جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الاصول عناصر يفيد منها العلم فى الكشف عن عوامل كانت مقيدة لحرية ، هى التى دفعته الى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسؤولية الأخلاقية تنطوى على قدر من الموازنة مع المسؤولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقى هو « القانون وقد اتخذ طابعاً باطنياً » (٦) فمن الممكن القول أن المسؤولية الأخلاقية

(5) Minkowski E., dans : *Enquête sur la liberté*, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) Farrer Austin : *The Freedom of the Will*. Scribner, New York, 1958, p. 254.

نفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن في الانسان ، وينوجب على المرء اطاعتها منمما ينوجب عليه اطاعة نصوص القانون . في هذه الحالة لا نفترض المسؤولية حرية كاملة ، بغد ما نفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . اى انه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسؤولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالاً في ان تكون المسؤولية الاخلاقية بدورها ممكنة في ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلم به ان هناك اختلافاً أساسياً بين المسؤولية الاخلاقية والمسؤولية القانونية : فالقانون « نفعى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، وإيراعى في عقوباته ان تكون رادعاً للآخرين ، لا جزءاً للفاعل وحده . اما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت اكبر اهتماماً بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتناقى مع وجود الحتمية . ولكن الا يجوز ان يكون في الأخلاق بدورها جانب نفعى ، بحيث انبى عندما الوم نفسى على فعل خاطيء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس اننى كنت استطيع ان اسلك بطريقة مخالفة ، ( اذ ان هذا مستحيل في رأى مذهب الحتمية ) ، بل اوجهه على أساس اننى أمل ، بهذا اللوم ، ان اتجنب تكرار مثل هذا الخطأ في المستقبل ؟ في هذه الحالة تكون المسؤولية ممكنة في ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على ان هذا التعارض يمكن ان يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة ، فمهما كان رأى المرء في مشكلة الحتمية ، وعل هي السائدة في العالم ، ام ان الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع ان ينخلص من شعوره الداخلى بالمسؤولية ، اى ان الجمع بينهما ممكن بلا تعارض في داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ ان الحتمية مبدأ لا شخصى ، شامل ، على حين ان المسؤولية ظاهرة معيشية ، تعد من المطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية في المكان والزمان على حين ان المسؤولية تجربة حية لشخصية ، تحدث في زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على ارض واحدة ، فان المعارض بينهما لا بد ان يكون مصطنعاً .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسؤولية ، التى نفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى ان نتذكر ان هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا في موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة في نفس علمنا بالأسباب المتحركة في السلوك ، وادراكنا الواهى بها ، لا في حالة العماء والتخبط التى نبدو فيها أفعالنا مفترقة الى اى سبب .

### من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التاملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى في العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الانجاه النظرى للمفكر لا بد ان يكون له تأثير في طريقة تناوله للامور من زوايتها العملية . ومن الزيف ان نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ ان التجربة الانسانية تشهد في كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفي حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال في نظرهم الى الحريات العملية : اذ ان الفلسفات التى تقم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا ننادى عادة بمبدأ السعى الإيجابى من اجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين ان تلك التى تزيل هذا

التعارض نفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبذل جهوده الإيجابية في سبيل توسيع نطاق الحريات الإنسانية .

ومعنى ذلك أن انتقلنا من بحث المشكلة على المستوى النظري التأملى ، الى بحثها على المستوى الإنسانى الواقعى ، ليس انتقالاً من مجال الى مجال مخالف له ، وإنما هو انتقال من الوجهة النظرية الى الوجهة الطبيعية لنفس المجال . وإذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى فى هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية إنما هى مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية فى مواجهة مباشرة ، فإن من واجبنا أن يؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تنضج إلا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى اخبرنا أن نعالجها فى القسم التالى من هذا البحث أن هناك تداخلاً وثيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وننتقل الى مجال التطبيق الواقعى ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

## ١ - مشكلة الحرية فى العلوم المختلفة :

اولى المشكلات التى يتعين علينا أن نعرض لها فى هذا الجزء من بحثنا هى النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . ويتبقى أن نلاحظ ، منذ البداية ، أننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لراى مختلف العلوم فى هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير إبعاد بحث كهذا ، بل أننا سنكتفى بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم فى هذه المشكلة . كذلك فإن العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، إذ أن الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل أن الراى الذى نقول به فى هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيراً ، ينبغى أن نلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، إذ أن المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما الى الآخر .

## أ - الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير فى اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة إذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الإنسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى فى عالم تتحكم القوانين الضرورية فى كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية فى الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، فى لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التى تعارس تأثيرها فى الطبيعة ، فضلاً عن الواقع الذى تتخلدها ، فى تلك اللحظة ، جميع الأشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام فى العالم ، وحركات أصغر الذرات ، فى صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يُخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شيء غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل مسالين أمام ناظره » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول أنها تؤثر فعلاً في نظرتنا إلى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هذه الصيغة فرضية في أساسها : فهي تتحدث عن حالة غير متحققة فعلاً ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل أن مسألة إمكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وأن أهم ما في الأمر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الإنسانية . أنه يؤكد إمكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك أن سلوك الإنسان لن يتأثر على الإطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون أي تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لا بلاس » هو أنها تعني إلغاء الحرية ، وكان من المؤلفين في أوساط المفكرين أن يقال أن علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الإنسانية ومن هنا كان الحرصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وحانت هذه الفرصة في أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدي ، وأصبح انعدام التعيين أو الا تحديد كامناً في قلب جزئيات العالم المادي ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لأن عملية الملاحظة ذاتها تتدخل في أحداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك فترات غير متوقعة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل إلى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الإنسانية من صيغة لا بلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم إلى استخلاص نتائج تؤكد أن علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الإنسانية ، بعد أن ثبتت استحالة الحتمية بمعناها التقليدي . وكان كثير من أصحاب هذا الرأي من بين العلماء المشهورين في أوائل القرن العشرين . فهذا ادنجن Eddington يقول في أحد مؤلفاته : « نستطيع أن نلاحظ أن العلم يسحب بذلك ( أي بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ ) معارضته المعنوية للفكرة حرية الإرادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهني ينبغي أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراستهم للذهن ذاته ، لا على أساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤماً مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هي أنه لم يعد من الضروري افتراض أن الأفعال البشرية محتمة مقدماً بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قدفتح ، فإنه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكنني أعتقد أن هذا يكفي لتبرير إعادة توجيه نظرتنا إلى المشكلة ... » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعى لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللا تعين السائد حالياً يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

(7) The Nature of the Physical World. Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) New Pathways in Science. Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وبنفس الألفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « أن الفيزياء الجديدة ( فيزياء اللاتمين ) قد أظهرت على الأقل أن مشكلتي الحرية والارادة في حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توصد الباب المؤدى الى أى نوع من حرية الإرادة ، فإن الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو أنها توحى بأن الباب يمكن أن يفتح - لو استطعنا أن نهتدى الى المفتاح . ان الفيزياء القديمة قد كشفت لنا عن عالم كان يبدو اقرب الى السجن منه الى المسكن ، أما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الاحرار لا مجرد مأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللاتمين عند هيزنبرج يؤدى الى الاعتقاد بأن « مسامر العالم » قد تفككت قليلاً ، ودخل في جهاز العالم عنصر من « الخلقة » ، لا لأن صنعة العالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماماً منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالاً للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبنية على التطورات الحديثة في علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الإنسانية ، تقع في أخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه اليها في وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسة المندفعة التي لازمت هذه الكشوف في أول عهدها ، وأصبحنا أقدر على تأمل « أزمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن مسن حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسي عن الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الإنسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكي تدعمها ؟ وهل كان الانسان عاجزاً عن إثبات حريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : « في إيماننا هذه ، اعتقد البعض أنه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع أن الحرية الإنسانية لابد أن تكون مريضة حقاً اذا بحثت عن حجج كهذه في هذا الميدان . اليس الأقرب الى المعقول أن نتساءل ، على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومغرية لأنها نسير ، بقدر ما يمكننا ، في الطريق الذى سارت فيه الحرية الإنسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال في أن قليلاً من التعمق في بحث هذه الحجج يقنعنا بأنها تخطئ ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى الدرئ ، أو دون الدرئ ، من جهة ، والمستوى المعتاد في عيانتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثار الا على المستوى الثانى ، لأنها تتعلق بالسلوك الانسانى في هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل اليه من نتائج في مستوى الجزئيات الدقيقة ، على سلوكنا في العالم اليومى بإبعاده المألوفة . وحتى لو كانت الاحتمية هي القاعدة في مجال الوجود الأصغر ، فإن كسل الانساق الأكبر من ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعجل في تفسير النتائج العلمية تفسيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم أحكام البناء العلمى هو خير ضمان للحرية الإنسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقل في حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويعتقد أنه لا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو الحرية في

(10) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) The Mysterious Universe, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الإنسان عن طريق كشف نوع من العَرَضِيَّة في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذي تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن إلا أن تكون نقطة بداية لتحديد أدق للموضوع . والواقع أنه قد تضافت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد ، هو إضعاف قيمة العلم لكي تتيح من جديد إمكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعليّة قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة في عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكان المطلوب هو إيجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، يتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً إلى العالم إلا بفضل هذه الثغرات ... والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه ... فعماهى الحقيقة سوى تفسير فلسفى مستعمل لازمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال الذنى أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل في التاريخ ساعداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد في حالة العلم الذى يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الإنسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . » (١٢)

خلاصة القول إذن أن علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية في الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات في مبدأ الحتمية ، بل أن الحرية الإنسانية تظل على ما هى عليه ، سواء أكانت الحتمية أم اللامعقولية هي المبدأ السائد في الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة في علم الفيزياء لا تؤثر ، إيجاباً أو سلباً ، على موقفنا من الحرية الإنسانية . ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ إلا يحتفل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الإنسانية ؟ تلك مشكلة سنرجع الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود إلى معالجتها فيما بعد ، أن هذا السؤال لابد أن يجاب عنه بالإيجاب .

### ب - علم النفس :

لعل قدراً غير قليل مما قيل في وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره في مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما في الأمر أن البحث في حالة علم النفس ينصب على السلوك الإنساني ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دوماً عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدي ، على نحو متزايد ، إلى زعزعة الاعتقاد بإمكان وجود أساس للحرية الإنسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدماً .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ، فنحن إنما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذى يمكن أن تندرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام في فهمنا لحقيقة السلوك البشرى . فتقدم أبحاث المنع مثلاً يؤدي إلى مزيد من الإيمان بالحتمية في هذا المجال ، ويدفعنا إلى الاعتقاد بأن سلوكنا يرد إلى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع إلى عوامل كهذه ، مظهراً من مظاهر الحرية ؟ أننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن السنا نشعر في كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، في الوقت الذى تكون فيه أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها من وعى ؟

إن اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان آمناً بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة أخرى فهناك نسبة عكسية

(13) Nabert Jean : L'Expérience intérieure de La Liberté. Paris, P.U.F., 1924. pp. 263-264.

بين عدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذي تحتله تلك الأفعال التي نسبها حرة . فهل نستطيع أن نطمئن إلى وجود ظاهرة الحرية في الوقت الذي نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ إلا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل إلى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، في الحالة الأولى ، موجود فينا ، بينما الفعل في الحالة الثانية يرجع إلى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا في موقف جديد كل البعد : إذ تبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية في الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص الموم مفتانطيسياً ، الذي يأمره الموم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة في ساعة معينة ، فيفعل ذلك في الوقت المحدد ، وينتعل اعداداً لفعله ، منوهماً أنه حر ، بل ربما فطنه الناس جميعاً حراً ، إلا عندما ينبتهم الشخص الذي أمره بأنه لم يكن الا مضطراً فيما فعل (١٤) . إلا يمكن إذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئاً ؟ إلا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفي لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول في الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا احرار ؟

لا جدال في أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفي أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذي نود أن ننبه اليه هو أن الألفاظ التي تصوغ بها هذه المشكلة تحتاج إلى إعادة نظر : فالمسألة ، في جوهرها ، ليست في واقع الأمر مسألة وجود عوامل ماهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وإنما هي مسألة كشف أسباب لسلوكنا بعد أن لم تكن نعرف له سببا . وكما قلنا من قبل ، فإن الاهتمام إلى المزيد من الأسباب المتحكممة في السلوك ( وهو ما يقوم به علم النفس فعلاً ) لا يعني الاهتمام إلى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضروري أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا إلى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول - نظرياً - أنه إذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، أي كون الفعل راجعاً إلى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وإنما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فإن التقدم الذي يحرزه علم النفس في الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدي بالضرورة إلى تضيق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدي فقط إلى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملي ، أن الفصل الانساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : إذ أن هذا الفعل يقدو مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً أزاء إمكانات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعي .

## ج - علم التاريخ :

هل يؤدي التعمق في دراسة علم التاريخ إلى دعم شعور الانسان بحريته ، أم إلى اضعاف هذا الشعور ؟

لا شك في أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الانساني بالحرية .

(14) Wilson John : Reason & Morals, Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

وكلمًا ازداد المرء تعمقًا في معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طافية كانت هي المتحركة في ماضى الإنسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم في عصر معين يخيل إليهم أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، وإذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لغير خارجي ، فإنهم ينسبون الحرية الكاملة إلى الحاكم الذى أخضعهم لإرادته ، أو الزعيم أو القائد الذى استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا إليها لو أنهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل إليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعدها منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لى يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العرَضى بالتدرج ، لى تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق فى دراسة التاريخ ، والاعتماد الزمنى عن وقت الأحداث ، لا تبقى في نهاية الأمر إلا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً في وقت حدوثه ، على أنه حلقة في سلسلة مترابطة ارتباطاً محكمًا .

وهكذا فإن الأحداث التاريخية تبدو أشبهما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة في طرقاته ومبانيه وأنت تعيش في جنباته : حتى إذا ما ركبت سفينة وأخذت تبتعد عن الشاطئ ، بلائت أمامك التفاصيل رويداً رويداً ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة إلا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجى في الأفق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياصة البشر محكمة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها في نهاية الأمر مسارية على السلوك الإنساني عبر التاريخ بالاتخلف .

وإذا فكلمًا اسعفت نظرتنا إلى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشف لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث في خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دوماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكتسفاً ، ازدادنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر . ثابتة ، وتضال بالنندرج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقريتها ، لى تحل محلها قوى متحركة تعلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضى إلى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدي بنا التعمق في هذه الدراسة إلى أن نقف مكتوفي الأيدي ، ونأمل في يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهى تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

إن التاريخ ، قبل كل شيء ، من صنع الإنسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطغى على القوى الفردية ، فإنها أولاً وأخيراً عوامل سرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية إلا لأن البشر أرادوها - بطريقتهم الخاصة في السلوك - أن تكون كذلك . وإذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً عن نطاق إرادتنا ، ( أى أصبحت « في ذمة التاريخ » ) كما يقول التعبير الشائع ) فإن أفعالنا في المستقبل مازالت خاضعة لهذه الإرادة . صحيح أننا ننصو الساريخ في المستقبل بنفس صورة التاريخ في الماضي ، ولكن هذه طريقة في الكلام تنطوى على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضي ، لا المستقبل . وكم من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لى تسد الطريق أمام حرية الإنسان ، بل لى تزيد هذه الحرية تدعيماً . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضى سارية على المستقبل كان ، في وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل



التحكم في مستقبلنا على نحو أفضل . أما إذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً في المستقبل ، فمعتدلاً تكون دراسة الماضي وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول اذن أن دراسة التاريخ ، التى تبدواول وهلة متعارضة مع حرية الانسان،تفصح أمام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان في بحثه عن مستقبل أفضل ، من الوقوع في أخطاء الماضي ، وتقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على افضل نحو في سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

### العلم والحرية العملية

#### الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على انها غاية في ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغي أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الانسان لها هو في ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على انه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأى الى الصواب أن نشير الى حقيقة واضحة ، هي أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم في حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين اصحاب أعمال يمكنهم في أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدي في نهاية الامر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفي هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال في أن العلم من اهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية في نصابها . فمن طريق نشر المعرفة وتوفرها لأكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلاً ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الامور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك في اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى ، اذ أن المرء اذا لم يكن قد تعلم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الى المرء اذا لم يكن أعرف كيف ابر عن نفسه ، واذا لم تكن لدى معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ؟ أن العلم ، دون شك ، هو الاساس الذى بدونه تكون الحريات المعروفة كلها نفاقاً أو كلاماً أجوف . والمعرفة في ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء اكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هي في ذاتها سبيل الى تحرير الناس من رقة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لانتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، في واقع الامر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف التكللى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التي يمكن بناء عليها ممارسة هذه الحريات ، عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد في بلد يعترف امتزافاً شكلياً كاملاً بحرية الإعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة إذا كانت مليئة بالكاذب ، أو كانت تبديد وقت القراء سدى في مهارات أو فغاهات . ولو قارنت هذه الصحافة بأخرى في مجتمع لا يتشدد إلى هذا الحد بحرية الإعلام ، ولكنه ينشر في صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، في واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، إذ أن الحقيقة ، كما قلنا ، هي التي تحرر الإنسان .

ومع ذلك فإن العلم ذاته يستخدم في وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون أداة لتكبيد الإنسان بقيود خفية لا يكاد يشعر بها إلا صانعوها . ومن الغريب حقاً أن نفس هذه الأداة ، التي رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقي لكل حرية يصبو إليها الإنسان ، تتحول على أيدي كثير من الإخصائيين البارزين إلى وسيلة فعالة لصب عقول الناس في قوالب جامدة لا ير فيها لأى نوع من الحرية . وإذا كان التسلط على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فإن الجديد في عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم - بأكمل صورة ممكنة - على عقول تتوهم أنفسهم حرة ، بل توطن يقيناً تاماً بأن كل ما نمليه عليها ملك القوى المسيطرة إنما صدر عن إرادتها الحرة ورغبتها الواجبة .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، في عصرنا الحاضر ، إلى درجة عالية من الاقتان . ويكفي دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعاضاً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة فضيلتها ، وتجعل كل منها بين شعوبها من يتحمس لهذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة للقضية الأخرى ، على حق في آن معاً . وبعبارة أخرى ، فإن معيار الحقيقة المطلقة ، التي لا يختلف عليها إنسان ، لم يعد سارياً على الصراعات السياسية والإيديولوجية في عالمنا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجد خصمين يؤمن كل منهما من اقتناع كامل بحقيقة مناقضة للحقيقة الأخرى ، دون أن يكون نية أمل في وصولهما إلى حل لهذا التناقض . ففي عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة - وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف - أمراً مألوفاً غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تحليل سوى القدرة الفائقة التي اكتسبتها أساليب التحكم في العقول في عصرنا الحاضر : إذ أن الحقيقة في أي موضوع واحد تستغل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب في ذهن أحد الطرفين على الأقل ، إن لم يكن كليهما معاً .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا في عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم في العقول من أجل اقتناعها بقضية كاذبة . ففي ألمانيا النازية سبق شعب كامل ، له في العلم وفي الفن وفي الفكر تاريخ مجيد ، إلى مجازر استنزفت منه ، ومن البشرية كلها ، وأرواحاً وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأن أساطير بطلاناً عن نفوق العنصر الآري وامتياز الأمة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة ألف سنة ، إلى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التي عانت الإنسانية كلها من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الفشاشة عن عيون الألمان ، حتى أدركوا مدى الزيف الذي عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وأماتوا من أجله ، طوال اثني عشر عاماً . بل إن بعضاً من مجرمي الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسؤولين عن المذابح النازية :

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعمل معها اهدامه ، وتضمنت اقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب أفعال يستحيل ان يقرها المرء لو كانت لديه ادنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفي عصرنا الراهن ، نجد مثالا صارخا على عجز العقل البشرى امام سيل الدعاية الجارف في حرب فيتنام ، حيث يطلب الى مئات الالوف من زهرة شباب الأمريكيين ان يموتوا في سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً بعيد عن بلادهم الوفاة عديدة من الاميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على ان نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم في القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم في الأسر ، يدركون بعد ان يزول عنهم اثر الدعاية المخدرة ونعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، انهم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندما شديداً على افعالهم .

اما في عالمنا العربي ، فان الدعاية الصهيونية تقدم لنا مثلاً صارخاً لما يستطيع التخدير المنظم للعقول ان يصل اليه من تزيف كامل لأهداف الناس وغاياتهم . فاشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع ان يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعتقالية تنمى في نهاية الامر الى مجال الانفصالات الساذجة ، أو الأساطير التى عقفاً عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً في بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فعن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المتحرقة للصغار ، استطاع الصهيونيون ان يكوّنوا لانفسهم انصاراً متحمسين ، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، وما زالوا يحاولون ، ان يرفقوا عقول أبناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك في بطلانها .

في كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً امام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم أحدث الأساليب العلمية في تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لمّاح ان يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه في نهاية الامر يستسلم لها ، وتنتهار مقاومته - الا في القليل النادر - امام الاحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحضر الظاهر والخفى ، والاقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يومياً في الصحف والتليفزيون والاذاعة . وهكذا فان الانسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل في العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزيف الذى يفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات التشنعية في سلوك اعم بكاملها .

واذا كان تأثير الدعاية ينصب أساساً على المواقف السياسية ، والإيديولوجية ، ويزداد تركيزاً في أوقات الحرب والأزمات بالدات ، فان الانسان الحديث يتعرض ، بتأثير الاعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره في الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم تنهال على الانسان العصرى ، الذى هو ميسال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية في طبيعته ، وتتوسل ، من أجل بلوغ اغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بآراء غرور فآراء الاعلان والمبالغة في تفخيذه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف في نهاية الامر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالاحاح والتكرار الذى لا ينتقطع .

مجمال القول ، اذن ، ان العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن ان يكون

هو ذاته أداة تؤدي الى ضياع اعظم الحريات الانسانية قيمة ، الا وهي حرية التفكير النقدي ، والقدرة على الحكم المستقل على الامور . ومن ذلك ننهي الى ان العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وانما ينبغي ان يفترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوي عليه من قدرات وامكانيات هائلة في الانجاء الذي يضمن تحقيق اعظم قدر من التحرر للانسان .

### الحرية الشخصية والبحث العلمي :

من الحقائق المعروفة ان البحث العلمي يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيع العالم فيه ان يجري ابحاثه وهو آمن على نفسه ، والثق من ان النتائج التي سيصل اليها سوف تقدم تقدراً موضوعياً لا اثر فيه للتعصب او التحيز . وربما بدا من الغريب ، لأول وهلة ، ان بداية العلم الاوربي الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وفتح لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخليلنا معه ان هذا العلم قد استطاع ان ينسق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان يتاح له من الحرية . ومع ذلك فان حوادث اضطهاد العلماء ، التي اصبحت مشهورة في تاريخ العلم ، لم تكن الا بقايا جهود غابرة كانت تنسب من يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح ان جاليليو قد لقي اضطهاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه ان يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التي ارسنها الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح ان برونو قد احرق حياً بسبب معتقده العلمية والفكرية ، وصحيح ان ديكارت واسبينوزا كانا يعيثمان في خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوافهما هذا اثره البالغ في نشاطهما التألفي ، وفي تحديدهما لما ينبغي وما لا ينبغي ان ينشر من كتاباتهما . هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك مسحة ان الجو العام الذي كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد في العصور الوسطى الاوربية ، جواً من التحرر ، وان القوى الجديدة التي كانت قد بدأت تمارس تأثيرها في المجتمع الاوربي كانت اكثر تسجيحاً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذي عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتضار التي كانت تطلقها - في شراسة ، ولكن بيأس - عقليات ومصالح تعلم جيداً ان الزمن لم يعد في صفها ، وان العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوربي الحديث تنبت - ولا تنفي - القاعدة المعروفة ، والقائلة ان البحث العلمي يحتاج ، من اجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فان التعمق في بحث هذا الموضوع ، ولاسيما في ضوء الاحوال السائدة في عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغي ان نعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشى عن طبيعة البحث العلمي بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشى عن الظروف التي يمر بها هذا البحث في عصرنا الحاضر .

١ - لاجدال ان طبيعة البحث العلمي ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجي دقيق ، تستلزم قدراً من تضيق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فان الحقائق الرياضية هي المثل الاعلى للدقة العلمية ، وهي الانموذج الذي يسمى الى تحقيقه كل علم يود ان يكون منضبطاً . والحقبة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف او للتغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هي عليه ، ولو حاول ان يمارس ازاعها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا في حدود معلومة . وفي هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً يَبْينُ . ففعل حين ان الحرية والانطلاق هما القاعدة في الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم فيدان ينبغي ان يتعلم الباحث كيف يتخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التي تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى أن يصبح عالماً متعرساً ، سوى تهئية له كيما يعتاد ان يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا يتفاد للميل الطبيعى الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكيما بألف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم أنه ليس حراً في قبولها أو رفضها .

٢ - يقتضى العلم في عصرنا الحاضر تنظيمياً واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردى لاي عالم بعينه . ففي الماضي كان العلم : الى حد بعيد ، سلسلة من الفزوات أو الانتصارات أو الكتوف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردى يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعى — team work — الذى يكون العالم الواحد فيه فرداً في مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لانه مقيد بعمل الآخرين ، ولمزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ - ومن جهة أخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلاً ضخماً يستحيل ان توفره موارد العالم ذاته، مهما يكن براؤه . ومعنى ذلك ان العالم لا بد ان يستعين بالتمويل المتقدم من مصادر خارجية . وفيلا ما تلق هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتمشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تمويل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها في صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن أن تكون في ذاتها عاملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة أخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على أن ينحرف في أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الانتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التي تسلبه ولاشك قدرأ من حريته . وإذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوى في نظر الكثيرين على مغالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح في عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بُحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ - كثيراً ما يؤدي الولاء للوطن ، أو لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففي ألمانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتناقى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير في عمله العلمى على نحو آلي يفترق الى التفكير النقدي الواهي ، ولكن العلماء كانوا في كلتا الحالتين مقتصرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حالاً يبيهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الاكتشاف .

وفي العهد الستاليني كان العلماء السوفييت يتعرضون للأضطهاد في مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التي يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوجيا ، الذى يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقي عدد كبير من العلماء مصيراً ليماً ، وأوقف العمل في أبحاث كثيرة مثمرة ، لأن أحكامه المبشرة كانت تعد الكلمة الأخيرة في ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سبباً في الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدموا انفسهم في اباحتهم .

واخيراً ، فان ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة في الولايات المتحدة ، في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير منيعة بعد ان القيت على هيروشيما ونجازاكي اول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء بظنون ، خلال فترة الأعداد لهذا الاختراع القاتل ، انهم يخدمون قضية الحرية بحوثهم ، ولكنهم افاقوا على ذلك الصسدي المفجع الذي احدثه انفجار القنبلتين في ضمير كل انسان شريف ، وتبين لهم ان اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما احدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً في المدينتين المنكوبتين . وادرك بعيدو النظر منهم ان هذه ليست الا المقدمة ، وان السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية الى اضعاف ما كانت عليه في البداية ، وان المدينتين اليابانيتين ليستا الا حقل تجارب ، وان الهدف الحقيقي من التغيير المروع كان ارباب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الايديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها في اذهان العلماء ادت بهم الى مراجعة شاملة لوقفهم : فمنهم من آثر ان يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أى عمل علمي مرتبط بانتاج اسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف بحارب انتاج هذه الاسلحة ايجابياً ، وبنه العالم الى الاخطار المروعة المترتبة على اشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الاسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من ادت به أزمة الضمير الحاد الى الاتصال بالطرف الآخر في الصراع العالمي ، وافشاء اسرار القنابل النووية له .

وفي هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . ففهم في نظر الدولة التي ينتمون اليها خونة كسفوا للعدو عن سر اخطار سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب ( ومنهم من اعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج ) . ولكنهم في نظر الإنسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : اذ انهم قد افتدوا بتضحياتهم البشرية بأسرها ، وهم قد ادركوا ان امتلاك طرف واحد لهذه الاسلحة الفتاكة قد يفريه باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وارهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاءً منهم على فعاليتهم . ومن المؤكد ان عدم قيام حرب ماثلة حتى يومنا هذا راجع الى توازن الرعب النووي بين القوتين الرئيسيتين في العالم ، وهو التوازن الذي كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية ابعاداً جديدة في عالمنا المعاصر : اذ أصبح العالم الواعي يدرك ان اباحته لها نتائج توتر - ايجابياً او سلباً - على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بان يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار اباحته فحسب ، بل أصبح يتساءل : الام تؤدي هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيداً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر والمرض والخوف ؟ وبالاختصار فان العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، او بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من أن نتائج اباحته لن تستغل في القضاء على حريات الآخرين ، او في فرض شكل جديد من اشكال العبودية على البشر .

### العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

إذا كنا قد تحدثنا في الجزء السابق عن البحث العلمي في صورته العامة ، فمن الواجب ان نتذكر ان هذا البحث قد أصبح له ، في عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل ان

الحدود الفاصلة بين البحث النظري والتطبيق أصبحت في وقتنا الحالي أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر ان كانت تمثل نتاجاً لبحث نظري أم تطبيقياً ، وتداخل الميكانان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور ايجابي فعال في الآخر .

ومع ذلك فان التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علماً تطبيقياً ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجاتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الإنسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا أن يفرد لتأثيراتها في مشكلة الحرية الشخصية قسماً خاصاً في بحث كهذا الذى تقدمه . ذلك لان الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد في عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقي في حرية الشخص الانساني ، بل ان الجوانب الإيجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء في هذا الميدان تضارباً شديداً .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الإنسان مادياً أو معنوياً ، أو كليهما معا ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عدداً قليلاً من المجالات التطبيقية في العلم لنذكر العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء امكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التي تقدمت تقدماً هائلاً في القرن العشرين ، تحرير الإنسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم في علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات ( الجينات ) الى بداية التحكم في الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، ايداناً لبداية عهد جديد لا يفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الإنسان في هذا المجال . وفي الفيزياء ، كان كتف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علمياً ، ايداناً لبداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة في مجال الاستخدام السلمي لهذه الطاقة ( وان لم يكن النجاح في هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الأهمية التي بلغها النجاح في ميدان الاستخدام التدميري لهذه الطاقة ) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية في تحرر الإنسان من الأرض التي ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس في كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن في الكشوف والمخترعات الفعلية التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن في أساليب العمل الجديدة التي ترتبت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد اكسبت الإنسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها في الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر لهن من قبل على بال .

ولا جدال في أن أهم تغيير في أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة في عصرنا الحاضر، هو التوسع الهائل في تطبيق السيبرنطيقا ( Cybernetics ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation ) . هذا التطبيق كانت له ، في الدول التي أخذت به ، آثار عظيمة الأهمية في الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة - وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث عنها ، اعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب - كان الإنتاج مشتركاً بين الإنسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الإنسان مرتبطاً بالآلة ، بل كان عبداً لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر إلى تكيف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة أخرى فإن الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الإنسان . ولما كانت للمقدرة الإنسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الإنسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الذاتي (الأوتوميشن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الإنسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معاً . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الإنتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الإنسان . وهو أيضاً قد حرر الإنسان بحيث يمكنه إنجاز أعظم ما ينتظر منه في ميدان الإنتاج وفي غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلا من الإنسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من إمكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوره في أي عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الإنسان داخلاً في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الإنسان حرية جديدة في أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي أوقات فراغه . أما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فترجع إلى أنه لا يعود مضطراً إلى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان في هذا النوع من الإنتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد ؛ فهو لا يكتفي بالتحرر من إيقاعها الرتيب ، بل إنه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافي أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص إمكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذي يكتسبه الإنسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأعنى به الحرية في أوقات الفراغ ، هو الذي يثير في واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للإنسان إنتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الإنسان في حاجة إلى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها أساليب الإنتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الانجذاب إلى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الإنسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدي التطور في المستقبل إلى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول إلى خمول يلحق بالإنسان ضرراً بالغا ، أو يدفعه إلى التفكير في وسائل تعمل على إثارة حواسه المتبلدة بأى ثمن . ولذلك فإن توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير في أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الإنسان العامل ، بل هي أن يصبح هذا الإنسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. *Era of Man or Robot ?* Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid , p. 48.



جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الإلحاح الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر إلى أن يصبح مبدأً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً في قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الإنساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرصعة المدينة الحديثة - وبخاصة في البلاد المتخلفة في التصنيع - من تبديد لساعات طويلة على المقاهي في أحاديث والعاب مملّة ، أو في أحلام يقظة مريضة ، بل إن ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففي اسمية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معاً في لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائل التأثير مثل التلفزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم في انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تفرس في نفوس الناس سموم كثيرة ، وتثمنى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذي يتداليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حقق لهم التكنولوجيا فراغاً في الوقت وفائضاً من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذي تحدثه الصحافة اليومية ، والإذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي إلى صبغ الثقافة بصبغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة إذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقول الجماهير ومشاغرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً إذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من فطرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، إلى أن تثار في الفد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه أذلال للإنسان وحط له إلى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الإنسان من هذا النوع من الأذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة إلى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير في هذا الاتجاه إلى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعني بها الحاجة إلى العمل . فقد يدرك الإنسان في المستقبل أن العمل ضروري حتى لو كان في استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى إلى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، في شخصية الإنسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق في أوقات الفراغ ، وبين النشاط المنظم المقيد في أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للإنسان نوع من رد الفعل المماثل لما حدث في علاقته بالطبيعة ، حين سعى في البداية إلى التحرر منها بعد أن استعبده طويلاً ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الإنسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، إلا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا التسويع من الترف الفكري . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها في الوقت الراهن ، وستظل تشغلها طويلاً في المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجي ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحرية التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . وما زال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للإنسان فيها بأن يشعر بأدبته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوجيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي بطنى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذى قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط - أما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيداً كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز أنه لن يواجهها في المستقبل أبداً ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذى يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطوراً ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذى سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل أولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ، والتي نأمل ألا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هي مشكلة القضاء على الخصوصية في المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففي الولايات المتحدة بدأت ترتفع أصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذى يتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تختزن العقول الالكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث نستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص أسوا الاستغلال . فإذا أضفنا الى ذلك التقدم المذهل في أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا تكاد ترى أو بأجهزة متنقلة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التي تنفذ أشعتها من الحواط ، الى آخر هذه القائمة التي يتسع نطاقها دوماً ، لأدركنا مدى الخطر الذى يتهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقي . فحياة الانسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : اعنى حرية السلوك بوصفه فرداً له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التي لا يحق لأحد أن يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، الى أصبحت حقيقة واقعة في أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسي الذى يمكن أن يحدثه التقدم المفرط في العلم التطبيقي . فالتكنولوجيا ، التي تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ، تنقلب في هذه الحالة الى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد أن كثيراً من التشائين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوجي ذاته ، ومن هنا كانوا يحدرون البشرية دوماً من الأخطار التي يعرضها لها تقدم التكنولوجيا في العصر الحديث ، ويحلمون بالجهود البائدة التي كان الانسان فيها متصلاً بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، والنظري منه والتطبيقي .

ولكن هذه كلها أحلام واهمة ، إذ لا سبيل الى إعادة عفاريت الساعة الى الوراء . ولا جدال في أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جذرياً اذا نظرنا الى عيوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة في التقدم العلمى التطبيقي ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن اساءة استغلال أنظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . في هذه الحالة يمكننا أن نأمل في أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير في طريقه محرراً شخص الانسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه ألواناً من العبودية أقسى وأفظع من تلك التي كان يعانيها في أشد العصور تخلفاً .

## خاتمة :

### الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متدرج شاق في سبيل الوصول الى حقيقة تختفي وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر في سبيل التغلب على عقبات لا تكاد نجتاز واحدة منها حتى تظهر امامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على اكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصويره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح أن قدراً كبيراً من العمل العلمي يدور في ذهن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو في حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصور التاريخ الى اقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضى البشر ومن حاضرم ، وهو ذهن أسهمت في تكوينه التربية - أعنى التراث الانساني كله - والتوجيهات والانتقادات والقراءات التي تربط المرء بمعاصريه وسابقيه اوثق الارتباط . وبهذا كله فإن هذا الذهن الفردي لا يستطيع أن يعرض في بحثه العلمي الا بعد أن يضعه في الاطار الواسع للمعرفة السائدة في عصره ، ولا يستطيع أن يدرك قيمة عمله الا بعد أن يصدر عليه الآخرون حكمهم في ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعددة الأبعاد .

وبفضل هاتين الصفتين : صفة السعى التدريجي البطيء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين ( سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين ) ، استطاع العلم أن يكون أداة فعالة في تحقيق حرية الانسان . فحرية الشخص الانساني ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هي بدورها كفاح متدرج بطيء ، وهي بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هذه النظرة الى الحرية ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت في الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخرى تؤدي ، في نهاية الأمر ، الى فسخ تلك الرابطة الوثيقة التي رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفة الوجودية ، التي تعد مشكلة الحرية من أهم الموضوعات التي دار حولها تفكير أقطابها .

ولسنا في هذا المقال ، وفي جزئه الختامي بوجه خاص ، في وضع يسمح لنا بالدخول في تفاصيل الرأي الوجودي في الحرية ، بل أن كل ما يهمنا في هذا الرأي هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فلهذا الرأي ، في عمومه ، يتعارض تعارضاً أساسياً مع وجهة النظر التي كنا نحاول إثباتها في هذا البحث ، والتي تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة أخرى ، دعامة أساسية من دعائم التقدم العلمي .

أن الحرية في المذهب الوجودي ، مرتبطة بوضع الانسان في هذا العالم . انها ماهية الموقف الانساني نفسه : إذ أن وجود الانسان - متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء - هو

وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دوماً ، ولا يكون لحاضره معنى الا في اطار المستقبل الذى يتجه اليه ، أو « المشروع » الذى يلقي بنفسه نحوه . وسواء اكان نوع الحياة التى يحيهاها الانسان مما يدخل - تبعاً لتصنيفاتنا العادية - في فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان في نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انساناً ، ولانه بفضل انسانيته يكتسب شكلاً خاصاً من أشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الامكانات امامه مفتوحة لكي يشكل بها حياته على النحو الذى يرسمه في « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا « المتروع » هي قدرة الانسان على الرفض ، أو النفي la négativité ، اعنى قدرته على ان ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عن نطاق ما هو معطى او قائم بالفعل . وعلى اساس هذا المتروع يصبح كل فعل ، وكل اختيار ، تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويزيدها في كل فعل يقوم به وضوحاً وتوسيعاً وانراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المتروع ورمزاً له .

فهل يمكن ان يكون للعلم مكان في مثل هذه الحرية ؟ نستطيع ان نقول ان القدرة على النفي ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التى يصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف ايضاً على العقل ، وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومن هذا كله تظهر الرغبة في تجاوزه . اى ان حدود الارادة والنطاق الذى يمتد اليه ، تتحدد في هذه الحالة وفقاً للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان « المشروع » الذى يضعه انسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفتقر الى الوعي . وفي هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً في الحرية الانسانية . ومع ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأى ، وهى لم تتعرض اصلاً للدور الذى يمكن ان يقوم به العلم في تحديد نطاق الحرية الانسانية ، مفهومها بالمعنى الذى حدده هم انفسهم لها .

ان الفعل الايجابى ، في الفلسفة الوجودية ، لا يستهدف « الوصول » الى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل انسان بقدر ما يكون انساناً . اما العلم ، من حيث هو عامل اساسى من عوامل تحقيق الحرية الانسانية ، فلا يفترض حرية اصيلية لدى الانسان ، وانما يعمل حساباً للواقع العيى الذى يكون فيه غالبية الناس مستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بلبل جهود لا حد لها من اجل الخلاص البطيء من الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية ، متعددة ، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً من اجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضاصر في « تحرير » الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان » ، بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس في موقف تاريخى ، أو في بيئة اجتماعية ، أو في وضع طبقي معين . وفي كل الاحوال لا تكون الحرية ، في نظر العلم ، صفة كامنة في الفرد ، أو معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان مثلاً ، بل هي شىء ينبئ اكتسابه وانخاذه هدفاً لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هي الاعتراف بان العبودية ، والجهل ، لا الحرية والوعى ، هي القدر الغالب على الانسان ، والذى ينبئ عليه ان يكافح من اجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « اننى محكوم على بان اكون حراً » . . . ان الانسان لا يملك ان يكون نارة حراً ونارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فإنه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذي نراه حولنا غارقاً في ظلام الجهل ، أو مستعبداً بيد مستعمر أو سيد اقطاعي ، أو عاجزاً أمام قوى عاتية لا يعرف مصدرها ، ولا يدري كيف يواجهها . فإين هي هذه الحرية التي « تحكم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ اننا لنطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجد لها من كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئاً يحكم على به ، أو قدراً ومصيراً لا املك دفعه ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الاكبر في هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هي سمة الموقف الانساني يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التي تتميز فيها بين انسان منححر وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هي الوجه السلبي للمذهب الجبرية المطلقة ، الذي ينفي وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق ، فنحن في الحالتين نصبغ الانسان بصيغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفقر اليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، والا كنا نفعل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .

### ★ ★ ★

ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو في ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هي السائدة، ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى في الأذهان التي تنكرها على المستوى الفلسفي . ولكن وجود « المشكلة » يعني ، من جهة أخرى ، أن الحرية ليست مكتملة، وليست مطلقة، وليست تعبيراً عن « الوضع الانساني » الذي نجد انفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على أن الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يحكم عليه » بالحرية ، بل يحكم عليه بالسعي طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الانساني » من ألوان الاستعباد التي يحفل بها الى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفي هذا السعي الدائم يقوم العلم ، مفهوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسي في تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير في طريقه بتدرج وبطء ويتقلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكون كلها « عقلاً » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع — يقدم اليها انموذجاً رائعاً ينبغي أن نحتديه في الجهود التي تبذلها من أجل تحرير انفسنا .

وحين نتخذ من العلم انموذجاً نضعه نصب اميننا في سعينا الى تحقيق حرية الشخصية الانسانية ، سندرك ان الحرية جهد ، ومشقة ، وانها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، واننا لا نكون احراراً الا بقدر ما نبدى ايجابيتنا في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ ان من يخاطبنا على اساس اننا « لا نملك الا ان نكون احراراً » ، وعلى اساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع - من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، او من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً فى التعامل مع الموضوعات - ان يقدم لنا افضل مثل ينبغى ان نحتديه في سعينا من اجل تحقيق الحرية الشخصية لانفسنا وللانسانية جمعاء .

★ ★ ★

محمد عوض محمد \*

## حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التي سنتها الامم المتحدة ، والتي تحاول جاهدة  
لكي تجعلها نافذة في كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التي تتمثل في الاعلان  
العالمى لحقوق الانسان ، الذى اعلنته الجمعية العامة للامم المتحدة في اليوم العاشر من شهر  
ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الامم المتحدة اول من نص على أن لكل انسان حقوقاً ، وفي الكتب السماوية آيات عديدة  
تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التي نادت على حقوق الانسان صراحة  
هى : الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهى التى بسببها ذاعت تلك المبادئ الثلاثة الشهيرة :  
الحرية والمساواة والاخاء ، وكانت من الاسس الرئيسية ، التى بنى عليها التفكير الفلسفى في  
حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل عن حقوق الانسان على الصعيد الدولى لم يظهر وبشكل  
الاهاه الا بعد انشاء منظمة الامم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الامم المتحدة ،  
وتم التصديق على الميثاق في لندن في الخريف من العام نفسه .

---

\* الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم  
الاجتماعية بالقاهرة . ساهم في الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال  
جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك في كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .

ولم تكن حقوق الإنسان هي الموضوع الأساسي الذي يمالجه الميثاق ، بل كان اهم ما عنت به بنود الميثاق هو أمر الحروب التي تنتشر الوبل والبور ، وتزهق معها الأرواح ، بل وتندثر بقاء النوع البشري اذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، في كل مكان .

ولكن الوفود التي ناقشت بنود الميثاق لم يفهموا أن تدرك أن السلم في جميع انحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك أمر جوهري أدركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من أن نرى في صلب ميثاق الأمم المتحدة ، إشارات عديدة ، إلى أن الحقوق البترية ، والحريات الأساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هي الأساس الذي يبنى عليه السلم الدائم في كل قطر .

ولذلك فإن ميثاق الأمم المتحدة - وإن سبق إعلان حقوق الإنسان بنحو ثلاث سنوات ، تضمن نصوصاً عديدة ، تحض على رعاية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الإشارة إلى بعض هذه النصوص ، الموجودة في صلب الميثاق ، والتي يجب أن تمثيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك في أن هذه النصوص هي التي أدت حتماً إلى اصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

وبما يلي نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ - يجرى أول ذكر لحقوق الإنسان في الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق أو مقدمته Preamble

### نحن شعوب الأمم المتحدة :

« لكي تؤكد إيماننا بحقوق الإنسان الأساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، وفي المساواة التامة في الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الأمم كبيرها وصغيرها » أن فاسحة الميثاق هي التمهيد لكل بنوده ، وهي التي تكشف عن أغراض المنظمة وأهدافها ، وبرينا المبادرة على النص على حقوق الإنسانية الأساسية ، أن المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركناً أساسياً في بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى في المادة الأولى ، في الفقرتين الثانية والثالثة ، أن من أغراض الأمم المتحدة : أن ننشئ روابط الصداقة بين الأمم على أساس من احترام المبدأ القائم على تساوي الحقوق ، وتقدير الشعوب لمصالحها ، وأن تعمل على نشر التعاون الدولي ، في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والانسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الإنسان وللحريات الأساسية للجميع بدون تفرقة في العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع في نظر واضعي الميثاق ، فإننا نرى هذا الأمر يتكرر مراراً في بنود الميثاق عامة ، وبخاصة في المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولأحاجة بنا هنا إلى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الإشارة إلى ما جاء في المادة ٦٨ ، التي تنشر إلى تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي . من أن على هذا المجلس أن ينشئ لجائاً في الحقليين الاقتصادي والاجتماعي وغيرهما من اللجان التي تساعد في تادية أعماله .



وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكور الى انشاء لجنة خاصة لحقوق الإنسان Human Rights Commission ولم تلب حده اللجنة ان أصبحت من أهم لجان الأمم المتحدة كلها .

ولم يكد يتم انشاء هذه اللجنة في امر تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، حتى اكبت على دراسة موضوع حقوق الإنسان ، بغية اصدار بيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعلان عالمي ، ترفعه الى الجمعية العامة للأمم المتحدة . لاقراره في اقرب وقت ممكن .

وفي انشاء العقاد الجمعية العامة في دورها الرابعه بباريس ، وافقت على النص الذي رفعته لجنة حقوق الإنسان ، واصدرته في اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ واطلقت عليه الاسم الذي اشتهر به وهو الاعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وأوصت بإذاعته ونشره في جميع الاقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امّة في كل مآثباته من عمل او تتخذ من قرارات او تشريع .

لا شك في ان الاعلان العالمي لحقوق الإنسان Universal Declaration of human Rights كان حاداً جليلاً لم يسبق له مثيل او نظير ، وقد هلل له كل انسان وأبدى منتهى الرضى والاعتباط ، لأن الاعلان ينص للمرة الاولى في التاريخ البشري لا على حقوق الشعوب والحكومات فحسب ، بل ايضاً على حقوق الافراد . التي تنشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكآره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة تكملة لميثاق الأمم المتحدة ، كلاهما يتم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ، التي جاء ذكرها في الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتباط الناس ونرجيهم بالاعلان العالمي ، لم يفت المفكرين ان يدكروا أنه ليس الا مجرد « اعلان » والاعلان نوع من القرارات الدولية التي بعضهاها الدول بسهولة ، لأنه ليس ملزماً لأحد ، وينوده الصريحة الواضحة قد نرى بعض الدول براعها ولتزم بها ، ولكنها كلها ترى أنها ليست إجبارية ، وأنه لا جناح عليها في مخالفتها . وفي المجتمعات الدولية نرى ان الدول تتساهل في اصدار « اعلانات » لأنها غير ملزمة ، ونردد الدول في تحويل هذه الاعلانات الى موافيق لتلزم بها وتخشى ان هي خالفتها ان تنعرض للجزاء التي يفرهاها مجلس الأمن ، والترحيب بالاعلانات امر خطيه يسير من الوجهة القانونية ، أما الانفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من ان تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ، وأن ينتهي الأمر بالتصديق عليه ، وعلى امر التصديق تعمل كل دولة على ان تجعل من بنود الاتفاق أساساً لتعديل قوانينها ، ونظمها الدستورية والإدارية .

واعلان حقوق الإنسان وثيقة سهلة العبارة ، خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة في نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والغموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات في مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا « الاعلان » الى عهد او ميثاق Covenant لتلزم به الحكومات التي تصدق عليه ، ولا تحيد في معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عن شروطه وينوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الإنسان ، المتفرعة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، تبذل جهودها من أجل تأليف ميثاق دولي ، مبنى على اعلان حقوق الإنسان ، ولم يكن ابرام مثل هذا الميثاق أمراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون رغبة في ان تتقيّد في تصرفاتها ، بعهد او ميثاق ، وبعضها قد تبوّه ان مثل هذه الوثائق تكاد تنال من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السر في وضع ميثاق حقوق الإنسان سراً بطيئاً جداً ، ثم رأت لجنة حقوق الإنسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقاً خاصاً به ، لعل الدول التي لا تتراح لنصوص أحد الميثاقين ، أن تتراح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير في تقرير هذه الحقوق بشيء من الهمة ، بحيث عرض الميثاقان على الجمعية العامة للأمم المتحدة ، ووافقت عليهما بالإجماع في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، أي بعد « إعلان » حقوق الإنسان بشمانية عشر عاماً . .

### وهذان الميثاقان هما : الميثاق الدولي لحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية International Covenant on Economic, Social & Cultural Rights.

### والميثاق الدولي لحقوق الإنسان المدنية والسياسية International Covenant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادئ التي تضمنها إعلان حقوق الإنسان ، ولكنهما أكثر تفصيلاً في سرح تلك المبادئ ، وأشد إيماناً في سردها ، لكي تكون بنودهما أكثر وضوحاً وأشد تفصيلاً ، فإن كل ميثاق يراد له أن يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب أن تكون نصوصه صريحة جلية ، لا يتعب القانونيون في تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الإعلان يتوخى الإيجاز ، ولا تكاد معظم بنودان تشتمل على أكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين بطلان المعاني والمبادئ التي تشتملها البنود بحيث يكون كل بند في كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر أمر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

إن التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وتيقنن نتناولهما بالدراسة وتتناولهما في كتبنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين أن يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم - ولو أقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على أن كلا من الميثاقين لا ينفذ إلا بعد أن تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا تزال حتى كتابة هذا المقال ( أكتوبر ١٩٧٠ ) بعيدين عن هذه الغاية .

على أنه يجب علينا أن نقرر أن لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة من حقوق الإنسان ، ووسائل حمايتها من العبث ، وإذا كانت لم نصل بعد إلى مرحلة الضرب على أيدي العابثين وإنزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجرؤ على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فإن وجود هذه الوثائق : يهدد الطريق لمثل هذا الإجراء ، وينتج للحكومات والهيئات والأفراد التي تسعى لتأييد حقوق الإنسان ، مجالاً يستطيعون فيه أن يبدلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستندين إلى قرارات صادرة بالإجماع عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وهي أكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

إن هذه هي المرة الأولى في تاريخ الإنسان التي تقر فيها حقوق كل فرد من الأفراد في كل قطر من الأقطار ، في وضوح وجلاء . وينشر هذا الإعلان في كل ركن من أركان المعمورة لكي يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، أنها لا يجوز أن تتعرض لأن يحرم أي فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر أيًا كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما أوضحته الأمم المتحدة في ثلاث وثائق خطيرة :

إن هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الإجراءات الوحيدة التي أبرمتها الأمم المتحدة ، بل هنالك

عهود ومواثيق واتفاقات أخرى عظيمة الأهمية ، قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وستحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا أولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الإنسان أن نذكر بإيجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع القام للذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفي هنا بالإشارة الى المبادئ والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التي تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الإنسان قائمة بذاتها . (١)

## ١ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان :

ابرم كما قدمنا في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد دياجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على أن جميع الناس يولدون احرارا ، ومتساوين في الكرامة . وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات التي يشتمل عليها هذا الإعلان ، بدون تمييز بين ابناء السلالات المختلفة وأيضاً كانت الوالتهن أو جنسهن ( ذكر أو أنثى ) ، أو لسانهن أو مذهبهن ، الدين أو آرائهن في السياسة أو في غيرها ، أو نشأتهن الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا في الثراء أو الحسب والنسب أو أى اعتبار آخر .

كذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التي ينتمون اليها سواء كانت مستقلة أم خاضعة لنظام الوصاية أو أى نوع من الحكم الذي يحد من استقلالها .

ويتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من أى نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في اية صورة من صورها .

بعد ذلك تجيء البنود التي نص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق في أن يعتبر في كل مكان شخصاً يحكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يلتزمون بحابته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع في ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب أو القسوة أو أى معاملة أو عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق في أن ينال الانصاف على أيدي المحاكم الوطنية ، في كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التي ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال أو النفي ، دون مرور ، كما أن له الحق ، مع المساواة التامة ، في أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

---

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الانسان بكثرة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً في مشارق الارض ومغاربها ، وهي توزع عادة بدون مقابل - باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ونعتبر كل انسان بريئاً ما لم يثبت ادانته قانوناً بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بانترجمي ، ولا يجوز أن نقرض عليه عقوبة أكار مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

ونؤي ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحمي من كل تهجم على سرفه وسمعته .

يلي ذلك مواد نتناول بعض الحفوف ، وأكثرها ذو صبغة سياسية ، فهي نص على أن لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامه في داخل حدود اى دولة كما أن له الحق في مفادرة اى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما أن له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلبأ الى اى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم تكن هارباً من جرم غير سياسى ، أو مرتكباً ذنباً مخالفاً لمبادئ الامم المتحدة وأغراضها .

وكل انسان له الحق في أن يكون له جنسه . ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق في تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على أن كل انسان بالغ الرشيد ، رجلاً أو امرأة له الحق في أن يتزوج ويكون أسرة ، دون أن يتقيد هذا الحق بأية قيود تنصل بالعنصرية أو الدين ، ولن يبدخل أحد في شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان - الرجل والمرأة - على ذلك موافقة حرة ، والاسره هى وحدة المجتمع الطَّبِيعِيَّة الأساسية ، ومن حق كل أسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

وينتفل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسألة الملكية ، فيذكر أن لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه أو بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلي ذلك النص على حرية الرأى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شؤنه الدينية : من عبادة أو تعاليم أو شعائر .

ولكل امرئ الحق في حرية الرأى ، وحرية التعبير عن رأيه ، دون اى تدخل من أحد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، ونشره بمختلف الوسائل ، دون التقيد بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجة بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في اى لقاء سلمى ، ولكن لايجوز أن يجبر انسان على الانضمام لآنة جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فإن كل إنسان له الحق في أن يساهم في حكم وطنه ، اما مباشرة ، او بواسطة ممثلين انتخابوا بحرية تامة .

ولكل إنسان الحق في تولي المناصب العامة في وطنه، على قدم المساواة ، ولتكن ارادة الشعب هي أساس السلطة في كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الإرادة بواسطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على أن تتم الانتخابات في سرية وحرية تامة .

ثم يتقرر الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على أن لكل إنسان بوصفه عضواً في المجتمع ، الحق في الضمان الاجتماعي الذي يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التي لا بد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء اتم ذلك بواسطة مالى الدولة من الوسائل الخاصة أو بما يتاح لها من معاونة دولية .

ثم ينص الاعلان ( في بند ٢٣ ) على حق الإنسان في أن يجد عملاً يناسبه ، وأن يكون حراً في اختيار مهنته ، التي يمارسها في ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة في الاجور عن الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق في أن ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشته تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق في أن يكون أو ينضم الى أى نقابة ، من أجل حماية مصالحه .. كما أن له الحق في نصيب من الراحة على أن تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وأن يتاح له اجازة دورية بمرتبته الكامل .

ويؤكد الميثاق ( في البند ٢٥ ) مالا إنسان من حق في أن يكون مستوى معيشته واسرته ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمعيشية ، بما في ذلك الطعام والملبس والسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الاسرة في حالة التعطل أو المرض أو العجز أو الترمل أو الشيخوخة ، أو العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الإرادة . ويتراعى في كل هذا أن تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين ..

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لأنه ينص على حق الناس في التعليم على أن يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز في جميع المراحل ، وأن يكون بالمجان خصوصاً في المراحل الاولى ، واجبارياً في السنوات الاولى . ويوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الإنسان والحريات الأساسية، وأن يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الأمم المتحدة في نشر السلم . والآباء لهم الحق التام في اختيار نوع التعليم الذي يلائم أولادهم .

ومنى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

على واجبات كل انسان ، فإذا كانت الحقوق قد استغرقت ٢٨ مادة، فإن الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلي :

١ - كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى يجد فيه - دون غيره - المجال لتنمية شخصيته .

٢ - وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يفر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن نمسك بكرم الخلق ، وبرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطى .

٣ - ان هذه الحقوق والحريات يجب الا تتعارض ممارستها مع مبادئ الامم المتحدة واهدافها .

وهكذا نرى ان الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته ايضاً ان ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع انه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا ان نذكر في هذه المادة الواحدة بان من واجب الانسان أن يحرص على حقوق الغير ، وإذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذى حق حقه ، وأن يبذل في ذلك كل جهد ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر في ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد اطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لا يفوت القارىء شيء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذى يراه أكثر المفكرين معادلاً في اهميته لميثاق الامم المتحدة .. ومع انه لا يشتمل على شرط جزائى ، ولا يعد في العرف الدولى وثيقة ملزمة ، فانه قد امد فائدة جليلة ، بان اظهر حقوق الانسان في صورة واضحة جليلة ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الامم ، وقد تولت الامانة العامة للامم المتحدة امر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوماً تذكاريًا، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير في ايراس ، واضمرت بحونه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان . ولم يغب عن الأذهان كما قدما ، ان الاعلان عن حقوق الانسان يجب ان تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان تربط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب اعين القائمين بأمر الامم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا في عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

### **( ب ) حقوق الانسان في المعاهدات :**

سبق لنا ان ذكرنا ان البحث عن نصوص ميثاق او معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بان يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان في وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل ان نحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بد لنا ان نذكر ان دول أوروبا الغربية التى انضمتها هيئة تسمى **مجلس أوروبا** Council of Europe اقرب في عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان، وزادت عليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمى محكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا - وبلجيكا - وفرنسا - ودماراك - والمانيا الفدرالية - واليونان - وايسلنده - وايرلنده - وايطاليا - ولكسمبورج - ومالطة - وهولندا - ونرويج - والسويد - وتركيا - وانجلترا .. ومن الجائز لاية دولة اوروبية ان تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمى، ايسر بالطبع من ابرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولى ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع فى اوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى ان تتم ابرام المعاهدتين فى عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المل الذى سنته دول غرب اوربا ، ربما يتم مثله على المستوى الاقليمى فى جهات اخرى .

والمعاهدة او الميثاق الدولى لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وثيقة مبنية على تلك البنود فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، التى تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب فى ثروات بلاده والتمتع بها ، حق كل انسان فى العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترفيه فى الوظيفة من آن لآن ، حق تكوين نقابات مهنة فى الدولة لها فروع فى الاقاليم ، وحق الاشتراك فى امثاله فى سائر الدول . ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التأمين الاجتماعى والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج ، وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليم فى كل مراحل و انواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ، وبين المتكلمين بلفات مختلفة ، وبين الاجناس المختلفة ، وجميع انواع التمييز بين طبقات السكان فى كل قطر من الاقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الاطفال .

ومع ان موضوع حق التعليم معالج معالجة تامة فى الاعلان : فى بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسع اكبر فى الميثاق فى البند ( ١٣ ) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هى بوجه عام اكبر توسعاً فى النرح والتفصيل فى كل بند من البنود ، وتطيل فى بيان النواحي المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتساويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من (٣١) بنداً مع انها لاتعالج الاماله اتصال بحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى .

ومن اهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوق الانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، ان الاول مجرد اعلان لاجابة بالدول ان تصدق عليه اما حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لابد من ان تصدق عليه كل دولة ، وان تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للأمم المتحدة ، حتى اذا اكتمل عدد الدول التى صدقت على الميثاق - ٣٥ دولة - دخل الميثاق مرحلة التنفيذ - ولو ان احكامه لا تفسرى الا على الدول التى قدمت وثيقة تصديقها للامم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه فى الميثاق واستغرق عدة بنود منه .

وليس موضوع التصديق هو وحده الذى يميز المعاهدة من مجرد الاعلان من حقوق الانسان ، بل هناك موضوع اهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ - ٢٥) وأهمية هذا الباب ( الرابع ) من الميثاق هى ضرورة البحث عن وسائل لكى ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البشيرة التى ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق . . وقبلت الوسائل التنفيذية التى تصمها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة او يتنافى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلى :

تقوم كل دولة موافقة على الميثاق بإرسال تقرير دورى يحدد مداه المجلس الاقتصادى والاجتماعى للأمم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التى اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة فى الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذى ينولى إرسالها الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للأمم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولى ومنظمة الأغذية والزراعة ، الأجزاء التى يعنها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة أن ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذى يضعه المجلس . ومن الممكن للدول أن تذكر فى تقاريرها الصعوبات والعقبات التى قد تواجهها فى تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الأمم المتحدة أن تسعى فى مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التى لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ظروفها وأشكالها .

وهكذا نرى أن الوسائل التنفيذية ، فى حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، تقوم على التقارير ، التى تضعها الدول الأعضاء ومن مصلحة الدول أن تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ أن هناك منظمات متخصصة فى الأمم المتحدة تبذل جهدها لمساعدة كل دولة ترغب فى المساعدة .

### المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant on Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة او الميثاق هى النسطر الثانى المكمل لحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهى مثل الشطر الأول مبنية على المبادئ نفسها التى بنى عليها الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، والبنود فى جوهرها مطابقة لما جاء فى الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والإيضاح ، مما يتطلبه صيغة المعاهدة ، التى ستصبح ملزمة لجميع الدول التى توقعها . تم تصديق عليها . . وبدبى أن فى الحقوق المدنية والسياسية أمورا حساسة ، لابد من إيضاحها وبذلك تطول البنود وتعدد ، خشية أن يكون الإيجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بنداً ، بما فى ذلك - وهذا أيضا من أسباب الإطالة - فصول طويلة عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا أن نورد فيما يلى أهم الحقوق التى جاءت فيه :



في البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق في ان يتصرف الناس في نرواتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ ان النص على هذه الحقوق يرد مرة اخر في المادة ٧٠ ، كان واضعاً الميثاق كانوا حريصين جداً على ان يتمتع كل شعب بثروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وان يكون هذا الحق واضحاً ، بعيداً عن الغموض .

وفي البند الثاني نص فوي على عدم التفرقة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والانثى ، واللغة والدين والمذاهب السياسية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب، أو أية فوارق أخرى . وعلى كل دولة ان تتخذ الاجراءات التشريعية ، الى ضمن تنفيذ جميع الحقوق التي ينص عليها هذا الميثاق ، واذابت لها ان شخصاً انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم قضائي كآل له الحق في تعويض مناسب . والظاهر ان واضع الميثاق كانوا حريصين على النص على المساواة بين حقوق الرجل والمرأة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء في البند الأول ، وخصوصاً هذا الموضوع ببند خاص ( الثالث ) .

وينص البند السادس على حق الانسان في الحياة ويجب ان يمان هذا الحق بوساطة القضاة ، ولا يجوز ان يحرم أي انسان من الحياة بطريقة عرفية . وفي البلاد التي لم تلغ فيها عقوبة الاعدام ، لا يجوز ان يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون في وقت ارتكاب الالم ، ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصة ، ولا يجوز ان يحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز ان توقع العقوبة على امرأة حامل . وتحرم المادة السابعة كل أعمال التعذيب والفسوة والعقاب البدني ، كما لا يجوز ان يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه بجارب طبية أو علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء في المادة الرابعة من الاعلان . كما نص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد يفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة نص على حق كل انسان في ان يكون حراً طليفاً ، ولا يجوز ان يحرم من الحرية أو يقبض عليه بطريقة عرفية أو ان يحبس ، الا لأسباب ينص عليها القانون ، ويجب ان يبلغ الشخص المقبوض عليه فوراً بأسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب ان يمرض امره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق اذا تأخرت محاكمته - ان يطالب بحقه أمام القضاء ، ليقتضى هل تهتمه مما يبرر حبسه . وهذه المادة من الامور التي اشتهرت بمخالفتها حكومة الأقلية البيضاء في افريقيا الجنوبية وهي التي سنت القوانين التي نيج القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون ان يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على ان كل متهم لم تثبت ادانته يجب ان يعامل على انه بريء ، ويجب ان لا يوضع في صحبة المذنبين ، كما يجب عزل الحديث السن عن المكان الذي يودع فيه كبار السن من المتهمين ، قبل المحاكمة وبعدها . ولا يجوز حسب المادة الحادية عشرة ان يودع السجن شخص لمجرد انه لم يف بعقد تعاقده عليه . والمادة الثانية عشرة تنص على حرية الانسان في داخل حدود البلد الذي سمح له ان ينزل فيه ، وكل انسان له الحق في ان يبرح أى قطر نرله ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجوز ان يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حق كل انسان في ان يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، او بمساعدة محام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز ان يكره الشخص على ان

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه في الاستثناء إلى محاكم أعلى ، وحقه في استجواب شهود الاتباء ، وللمتهم الحق في أن يكون له ترجمان إذا كانت محاكمته تجري في غير لغته . ولقد كان من الجائر أن تكون هذه المادة في المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر ماثور حوله المشاكل ، وأكثر ما يتركب فيه من الآثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً في بلد مثل إفريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادي برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبنى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على أنه لا يجوز أن يكون هناك أثر رجعي في المحاكمات فلا يؤاخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لاي تدخل في شؤنه الخاصة ، وشئون أسرته أو لأي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق في أن يحميه القانون في كل هذه الشؤون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الرأي والدين ، بطريقة أوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء في نص الإعلان العالمي . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الإنسان ويشمل هذا الحق حرية الإنسان في أن يلتصق المعلومات ، ويبادل سواء الرأي في مختلف الأمور دون تقييد بالحدود ، وله الحق في أن يتم ذلك شفاهاً أو تحريراً ، أو في صورة إنتاج فني أو في صورة أخرى يختارها . . غير أن هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فإنها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من أجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من أجل حماية الأمن القومي أو النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس في أن يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذي يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق في أن يكون أو ينضم إلى أي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الأسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على أنه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون أي تفرقة من أي نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وإيا كانت لغة المواطن أو ديانته أو الآراء التي يعتنقها في السياسة أو غيرها ، وإيا كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذي ينتمي إليه أو بسبب اختلاف الثروة أو المولد ، أو أي اعتبار آخر وذلك في الأمور الآتية :

١ ( المساهمة في إدارة الشؤون العامة ، بشخصه أو بواسطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

٢ ( أن يعطى صوته وأن يرشح في انتخابات دورية جذبة ، على أن تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وأن تعقد بالاقتراع السري ، وأن يضمن فيها التعبير الحر عن إرادة الناخبين .

٣ ( أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفي البلاد التي تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها في مختلف شؤونها .

ويرى القارىء أن معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادئ الواردة في الإعلان العام لحقوق الانسان . غير أن الجديد في الميثاق أو المعاهدة هو أنها تشتمل على وسائل للتنفيذ في الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً ( من المادة ٢٨ إلى المادة ٤٥ ) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ، وسنحاول فيما يلى إيضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الانسان من نمائيه عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية في اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق في ترشيح اثنين من رعاياه ، ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، وبراعاً أن يكون بين المرشحين من له دراية بالتشؤون القانونية الدولية ، على ألا يكون في اللجنة غير واحد من رعايا انة دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها بأعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون أجراءً مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الاولى في مقر الأمم المتحدة في نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للأمم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك في المواعيد التي تحددها طبقاً للائحة التي وضعتها لنفسها ، ولها الحق في أن تفصل أى عضو منها ترى أنه لا يقوم بإجابة خير قيام ، وتبلغ السكرتير العام للأمم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الإجراء الصارم لا يتم إلا بناء على إجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها في العادة فيكتفى لها الأغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبنية في المادة ١٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ، ينص على ما قامت الدولة به من إجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الإجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

( أ ) في غضون عام واحد من التاريخ الذي تصبح فيه المعاهدة نافذة . ( أى بعد أن يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء ) .

( ب ) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير في الموعد الذي تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للأمم المتحدة ، الذي يتولى إرسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشتمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدي رأياً فيها وملاحظاتها عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الى الدول الأعضاء ، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى أبعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى أن إحدى الدول الأعضاء لاتراعى ما يجب نحو تنفيذ أى بند من بنود الميثاق ، أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التي تتمم بالتقصير ، أن ترد في خلال ثلاثة أشهر ، معتذرة مما قد بدا من تقصيرها ووضحة ما بذلته من مجهود لتدارك الأمور التي أخلت عليها . فإذا انقضت ثلاثة أشهر أخرى دون أن يتم التراضى بين الدولتين جاز لهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الانسان ، التي تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصلح بين الدولتين المختصمتين ، لعل من الممكن أن يزول الخلاف الذي بينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التي حددها الميثاق ، فإذا فشلت اللجنة في مساعدتها وجب عليها في غضون عام أن ترفع تقريراً وأيضاً يتضمن كل نواحي القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصمتين .

والمادة ٤٢ تنص على الإجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفي هذه الحالة تقترح اللجنة أن يُحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission . وهذه تقوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها في ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم في مدى عام بياناً وافياً بكل جوانب المسئلة ، وهذا البيان يعبر الويقة النهائية في الموضوع .

وربما تسأل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بنشئون الحرب والسلام ، وبتركة عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادي والاجتماعى ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر امثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضي ثلاثة اشهر من التصديق عليها بواسطة ٣٥ من الدول الاعضاء في الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فانه لا يطبق الا على الدول الاعضاء التى قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود في معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عتبر عاماً ، ولابد أن تمضى اعوام اخرى قبل ان يتم التصديق على المعاهدين . وهناك امر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التى نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التى خولت ان تتخذ كل اجراء من شأنه أن يفض النزاع بين الدول الاعضاء بواسطة اللجنة نفسها او بواسطة قوميونات صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول ان تدمجه في صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التى اثيرت حوله : تقرر ان يظل هذا الموضوع في صورة ملحق ، واطلس عليه اسم « البروتوكول الاختياري » للمعاهدة ، أي ان يكون للدول حق الاختيار التام في ان تقبل هذا البروتوكول او لا تقبله ، ولذلك كان مكانه في آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التى دعت الى هذا الاجراء كثيراً من الدول ، الحث في ان يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، ان تنظر ايضاً في أية شكوى ترفع لها من الافراد لا من الحكومات فقط ، فاذا رأى فرد او افراد انه تعرض لظلم في امر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التى يعيش في كنفها ، جاز له ان يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح للجنة الصلاحية التامة لان تنظر في هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل امر هذا البروتوكول اختياراً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولا يجوز ان ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان . . الا وهى :

- ١ ) الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر في العالم سنة ١٩٤٨ .
- ٢ ) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .
- ٣ ) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثارت اهتماماً خاصاً ، ورؤي أن من الواجب أن يفرّد لها وبيقة خاصة ، وأداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هذه المعاهدات أو الاتفاقيات الدولية التي تتصل كلها بحقوق الإنسان ، وقد يصدر بعضها في صورة اعلان .

### ( ج ) حق تقرير المصير :

ان حق كل امة في أن تقرر مايراه في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادى والأدبى والسياسى ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه امر مفروغ منه . ولكن الحال التى وصل اليها المجتمع الدولى ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . ان جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها امر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العهود الحديثة أكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو أن الكوارث العالمية لها فضل كبير في ايقاظ هذه الفكرة وانعائها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم من الويل والثبور ، ان العامل الاكبر في ايقاظ تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعمارى الذى كان يدفع المعتدين الى الغزو والاستيلاء على أوطان غيرهم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشهواتهم ومطامعهم ، فارتقت الدماء وازهقت الأرواح في مشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة تلتهم الأخضر واليابس على مدى أربع سنين وبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادى بخلق عالم جديد ، على انقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، واعتنق هذا المذهب السياسى الجديد بعض ذوى النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو في صميم نفسه لا يزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الاولى تطبيقاً ناقصاً . فتكونت دول جديدة في اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجربولنده ، أما في غير اوربا فان أنصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاّب ان نظل ممسكة بالعظام بين أنيابها ، وإبتكر نوع من الاستعمار المقتنع يدعمه الانتداب .

ومرت فترة ما بين الحربين وظل جشع الاستعمار جاثماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصير لم تخمد جذوبه ، ولم يزده البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانية ، فاذا هى تنزل بالعالم خراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهده هذا الكوكب في أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبية أومغلوبة ، في حالة حيز من مقاومة التيار الجارف ، الذى اندفع نحو السعي لتحقيق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لكى يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفي ذباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعت لى تؤكد إيمانها بما يجب للإنسان من الحقوق الأساسية ، وما ينبغى لكل فرد من الكرامة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجلاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق ان من أهم أهداف الامم المتحدة أن تنمى بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق ، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود أخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الاعلان العالمى لحقوق الإنسان ،

وكان من المنتظر أن يُنص على هذا الحق في الميثاقين الدوليين لحقوق الإنسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم إبرامهما في سنة ١٩٦٦ ، ولاشك في أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، ثم يجيء بعد ذلك دور التصديق على كل من الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير من الأمور التي تحتمل الإرجاء والتسويف . فهناك أقطار عديدة في العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبي ، ونطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، أقطار منتشرة في إفريقيا وآسيا ليس لها من يمثلها أو يرمي قضاياها في الأمم المتحدة .

ولكن الفيورين على شئون الأمم المتحدة رأوا أنه لا بد من إجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها في تقرير مصيرها . فإذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة أو ميثاق : فإنه لا بد من الإسراع بإصدار قرار تملنه الجمعية العامة للأمم المتحدة . وهذا تم في ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدين بست سنوات ) ففي الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : «إعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشعوب الخاضعة للاستعمار » ويتألف الإعلان من ديباجة طويلة وسبعة بنود .

وقد جاء في الديباجة أنه نظراً لتلغف الشعوب غير المستقلة إلى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب في نيل استقلالها رغبة ملزمة ، ونظراً لما للامم المتحدة من الدور الأساسي في تأييد حركة الشعوب الاستقلالية في الأقطار الخاضعة للوصاية أو للحكم الأجنبي . ومن حيث أن الأمم المتحدة مقتنعة بأن جميع الشعوب لها الحق المطلق في نيل الاستقلال التام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على أراضيها . .

**فإن الجمعية العامة تعلن بشدة أن من الواجب أن يقضى بسرعة على الاستعمار في جميع صوره وأشكاله ، بدون أي قيد أو شرط .**

#### **وتحققاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :**

( ١ ) أن إخضاع الشعوب لحكم أجنبي أو للسيطرة والاستغلال ، يعد إنكاراً للحقوق الأساسية للإنسان ، ويخالف ميثاق الأمم المتحدة ، ويكون عقبة في سبيل نشر السلام في العالم والتعاون بين الأمم .

( ٢ ) أن تقرير المصير من حق كل الشعوب ، هذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كياناتهم السياسية ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

( ٣ ) إذا كان قطر من الأقطار متخلفاً من الوجهة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية فإن هذا لن يعد بحال من الأحوال سبباً في تأخير نيله الاستقلال .

( ٤ ) يجب أن تتوقف تماماً الأعمال العسكرية أو وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم في الاستقلال التام ، وأن نصان أراضيهم من كل عدوان .

( ٥ ) يجب أن تتخذ على الفور ، في البلاد التي تحت الوصاية أو الخاضعة لحكم أجنبي الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون أي قيود أو تحفظات ، طبعاً لرغباتهم وإرادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

(٦) كل محاولة ترمي الى تمزيق وحدة القطر - كلياً أو جزئياً - أو وحدة ارض الوطن ، اجراء لايتفق مع الاهداف والمبادئ ، التي ينص عليها ميثاق الامم المتحدة .

(٧) على جميع الدول ان تلتزم بمنتهى الأمانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وبما تضمنه هذا الاعلان ، على أساس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشؤون الداخلية لجميع الدول ، مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامه اراضيها .

ان هذا الاعلان - مع انه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقاً أو اتفاقاً أو معاهدة - كان لصدوره فى اواخر عام ١٩٦٠ دوى واسع فى جميع أرجاء العالم ولم يلبث ان أصبح من أهم وثائق حقوق الانسان ، ولم تلبث آثاره ان ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، ان ننشر بعد ذلك العام مباشرة الحركات الاستقلالية فى عديد من الأنظار وأن تظهر الألوان السمراء والصفراء والسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء فى الامم المتحدة من الدول الافريقية الى مايقرب من أربعة أمثال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، وأصبحت الدول الاوربية والأمريكية تحسب لهم ألف حساب ، وكثيراً ما ترتفع أصواتهم فى مجتمعات الامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول النامية ، ولتصرع الضعفاء ، ومنع العدوان .

ونظراً لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان من اهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم تكتف بصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الاقاليم ، بل زادت على ذلك على بان قررت الجمعية العامة فى عام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بقرير المصير ، وهى لجنة دائمة تتألف من ٢٤ عضواً من أعضاء الامم المتحدة ونجتمع أكثر من مرة فى كل عام ، وفى أى مكان تقرر أن تزوره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ، تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول ارضاءها .

وهكذا نرى ان اعلان حق تقرير المصير ، قد أصبح فى قوة المعاهدات ، نراه هيئة نراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عام تقريراً بملعب نجاحه وما قد يعترض سبيله من العقبات ، ولاشك فى ان حق تقرير المصير هو المحور الأساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

#### (د) جريمة إبادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان على حق الحياة فنقول :

« ان كل فرد له حق الحياة والحرية والسلامة من الأذى » ، وبالرغم من أن هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فان الاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغي والطغيان والفوضى ، وليس بغريب ان يحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحماية روح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق على كثير من الجرائم حتى النافسه منها ، ولكن المشرعين فى أكثر الدول بذلوا جهدهم فى تضييق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد ألغيت فيها عقوبة الاعدام بتاتا .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر في جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً ما لجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو إبادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتقدون مذهباً من المذاهب أو ينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلغة أو ثقافة لا تروق اليها الهيئات الحاكمة ، كما نرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، أو دوسيسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين في العهد الهتلري ، أو ما تفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من بجنيذ الزنوج من رعاياها في حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنيذ البيض ، وتعمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسي .

لذلك اهتمت الامم المتحدة الا تكتفى بالنص على حماية حياة الفرد بل وعُنيّت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الإبادة ، وأقرت الجمعية العامة في ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بنحريم إبادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بواسطة العدد المطلوب من الأعضاء في عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لا يمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . **وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الدباجة هو ما يلي :**

**المادة الأولى :** ان جميع الدول التي أقرت بتد هذه المعاهدة تؤكد ان إبادة السلالة ( أو الإبادة الجماعية Genocide ) سواء في زمن السلم أو زمن الحرب . . تعد جريمة في نظر القانون الدولي ، وان من واجبهم ان يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

**المادة الثانية :** تُعرف الإبادة الجماعية بأنها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء - جزئياً أو كلياً - على مجموعة تابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

- أ - قتل أفراد هذه الجماعة .
- ب - الحاق ضرر جشمانى أو عقلى خطير بأفراد من هذه الجماعة .
- ج - اكراه هذه الجماعة على أن تعتن حياة ، يراد منها أن تدمر كيانه كلياً أو جزئياً .
- د - اخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .
- هـ - انتزاع الأطفال بالقوة من امهاتهم والحاقهم بجماعة اخرى .

**المادة الثالثة :** الأعمال الآتية تعرض من يرتكبها للعقاب :

- أ - الإبادة الجماعية .
- ب - التأمر من أجل ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية .
- ج - التحريض العلنى المباشر على ارتكاب الجريمة .
- د - الشروع في جريمة الإبادة .
- هـ - التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

**المادة الرابعة :** جميع الأشخاص الذين يركبون جريمة الإبادة أو أي عمل من الأعمال الاخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكاماً مسؤولين دستورياً ، أم موظفين في الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

**المادة الخامسة :** تتعهد الدول المتعاقدة أن سن القوانين اللازمة ، حسب ما يتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من تثبت عليه جريمة الإبادة أو الأعمال الاخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة .



**المادة السادسة :** تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب في أرضها الجرم أو أمام أي محكمة جنائيات دولية ، ترضاهم الأطراف المتعاقدة .

**المادة السابعة :** جريمة الإبادة والأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة لا يجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان تسير في هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

**المادة الثامنة :** ويجوز للدول المتعاقدة ان تطلب الى الهيئات المختصة في الامم المتحدة ان تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الامم المتحدة، ويكون من شأنه ان يمنع ارتكاب جرائم الإبادة ، او يقضي عليها .

هذه هي أهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، أما سائر البنود فهي تتعلق بالإجراءات، مثل اللجوء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد أصبحت المعاهدة التي تحرم الإبادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء .. ومن الجائز ان تصبح ذات اثر فعال في حماية الجماعات من خطر الإبادة ، التي تعرضت ولا تزال تتعرض لها جماعات في مشارق الأرض ومغاربها . ولم يكن هتلر وحده الذي يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهدها اليوم فيما يرتكب في الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ، وفي جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعذاب ، ولا نرحم رجلاً ولا امرأة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ، والامم المتحدة تعلم الذي يجري ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعتقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ، ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولابد أن يمضي وقت قبل ان يتم نضج المنظمة ويشند ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة ان تحدث اثرها .

#### **( هـ ) حق الانسان في ان يكون حراً :**

ان المادة الثالثة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان في الحياة والحرية ، واقتران الحياة بالحرية شيء طبيعي ، فان حياة اللد والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشترى ، وتعيش مسلوطة الإرادة ، فالحرية التي تنص عليها المادة ، هي الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ، والحر هو ضد العبد، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة، ولعل أهم عناصرها اسرى الحروب، الذين كانوا يباعون ويشترى ، ولا يجد الناس في ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية، والاستعباد .. وانما يهنا الظروف التي أدت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لا يقبل الجدل ، ومن أجل تقرير هذا الأمر لاجابة بنا ان نذهب الى ابعد من القرون الحديثة ، التي تفشت فيها تجارة الرقيق ، منذ القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان اكبر مظاهر هذه التجارة ان دول غرب اوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الاقطار ، وتودعهم في هذه المراكب ، الى ان تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الافريقية الى الاسواق الأمريكية ، حيث يباعون ببيع السلع ،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحرث الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن في التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد، وأثامه لا تعادلها آثام ارتكبت في أي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشعة ، ولكن أصوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى ان شيعت الديار الأمريكية حتى انخضت ، ولم تعد في حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصاً ان العبيد أخذوا يتكاثرون تكاثراً طبيعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت في القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هنالك بدأت اصوات الاحتجاج تملو ، والحكومات تفكر جديداً في تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، وتعتقد معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولعل أهم حادث في محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص في عام ١٨٩٠ في مدينة بروكسل، حيث أبرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت تألف من مائة مائة ، وقد تم التصديق عليها في العام التالي ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة في زنجبار ، وأخرى في بروكسل ونص مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة في تفتيش السفن التي يشتبه في أنها تحمل رقيقاً ، ولا شك في ان هذه المعاهدة كان لها اثر كبير في القضاء على الجزء الأكبر من تجارة الرقيق في افريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الافريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة في جميع انحاء العالم وعقد اتفاقيات جديدة لهذا الغرض . فان هذا لم يتم الا في عهد عصبة الامم ، تم في عهد الامم المتحدة .

تكونت **عصبة الامم** في أعقاب الحرب العالمية الاولى حوالي سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لا يزال قائماً - وهو الآن المقر الأوربي للامم المتحدة ولم يكد عصبة الامم ان تستقر نظمها ولجانها ، حتى نارت فيها مشكلة الرق في العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين افريقيا وامريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق في نواح مختلفة بافريقيا وآسيا ، واكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويتضمن هذا النوع من الرق الرجال والنساء والاطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتنترى ، ولم يكن بد من ان يثار موضوع الرقيق في عصبة الامم ، ولم تلبث العصبة ان أنشأت في سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكي تدرس الموضوع وتعرض مآثره مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى ان من الضروري وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب ان تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الامم في عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convent'ion

وهي اتفاقية موجزة لاتتجاوز اثني عشر بنداً ، البند الأول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذي تمارس معه كل أو بعض السلطات التي تتصل بحق الملكية : وعلى الرغم من ان النص ليس سهلاً فإنه يحاول ان يقرر ان ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو أهم ما يميز حالة العبودية . والتركيز في وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك في السلعة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعى المعاهدة لم يستطيعوا ان يبتدوا الى تعريف أفضل . وكان من الممكن ان يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وان الحرية حق للجميع ، وأهم ما يميز العبودية ان المستعبد محروم من حريته في جميع اعماله . ولكن عصبة الامم لم تأخذ بهذا الرأي وبقيت المادة كما هي مركزاً على فكرة الملكية .

اما سائر المواد فانها تنص على انه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدريج على إلغاء الرقيق في مختلف صوره وأشكاله . وقد رؤي أن الإلغاء فجأة ربما أدى إلى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الإلغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولة من القوانين والنظم ما يضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام للعصبة بأية إجراءات تتخذ في هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون في سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد إلى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة إنشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدأت تلوح مظاهر التقدم عاماً بعد عام إلى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الأمم المتحدة ، ألبرت مشكلة الرقيق من جديد ، ونحول الإشراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الأمم التي لم يعد لها وجود إلى هيئة الأمم المتحدة ممثلة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي . ولم تكتف الأمم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة في شهر إبريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الإضافي على إلغاء تجارة الرقيق وإلغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الأمم ، والمعاهدة الجديدة التي أبرمت في عام ١٩٥٦ ، وطلب إلى الدول التصديق على المعاهدين ، وتم التصديق عليها من أكثرية الدول الأعضاء . ولا يكد يوجد اليوم دولة في العالم كله لم تقم بإلغاء تجارة الرقيق على الأقل من الوجهة القانونية .

وأحسن أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وإنما لانزال تمارس في الخفاء في بعض الأقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للأمم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحي الموضوع ليكون بمثابة مقرر للأمم المتحدة في مشكلة الرقيق ، وذلك في أواخر عام ١٩٦٣ ، وحدثت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصري والاستبعاد الاستعماري بوصفهما من ضروب الرق ، الذي ثلث منه جماعات بشرية عديدة .

#### (و) منع التفرقة العنصرية :

نمود الآن إلى التأمّل في المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

**« جميع بني الإنسان يولدون أحراراً ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخوة » .**

كما تنص المادة على ألا يكون هنالك تمييزاً أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس ( ذكر أو أنثى ) أو اللغة أو الدين ، أو الرأي في السياسة أو في أي شيء آخر ، أو في اختلاف الوطن أو المجتمع الذي نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو أي شيء آخر .

سبق لنا في أول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكي تؤكد مانتصت عليه من تحريم التفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جديّة الى واجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان التفرقة ، عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان ان يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم اشخاصاً متخصصين في سُئون حقوق الانسان ، فعيّنت لهذا الغرض لجنة خاصة ، في عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorities كان عدد اعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، في صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة في أي وقت ، وقد ظهرت في تلك الحرب - بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، واثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الآري على جميع الاجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين انفسهم على كل سلالة أو جماعة ، وتركزت هذه العقيدة الفاسدة ، أثراً عميقة في كثير من النفوس في مشارق الارض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة ان حاكم افريقيا الجنوبية الحالي المسمى فورستر ، كان من اكبر انصار النازي ، في ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، واكبر الظن ان هناك في جهات أخرى - غير افريقيا الجنوبية - افراد في أمريكا وأوربا يعتقدون هذا المذهب الخبيث ولذلك احسنت منظمة الامم صنفاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الأمر بانشائها لجنة متخصصة في منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة في الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولي وغيرهما ، ابرمت عدة معاهدات وإعلانات ، تنص على منع التفرقة في ميادين خاصة ، مثل اعلان منع التفرقة في الأجور وظروف العمل الذي أصدره مكتب العمل الدولي ، وإتفاقية منع التفرقة في سُئون التعليم ، التي أصدرتها اليونسكو في عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة - وهي السلطة العليا - للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورات ان تصدر في هذا الموضوع وبيقتين : الاولى في صورة اعلان ، والثانية في صورة معاهدة ، اي ان المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التي اتبعت في حقوق الانسان على النحو الذي بيانه من قبل . وصدر الاعلان في شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية في مختلف صورها وأشكالها » ويكفي لهذا الاعلان ان تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا تطالب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يغفل سلاحاً في ايدي المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرون في وجه كل طائفة ، ظالم ، ينادى بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس في السيطرة والاستبداد بالاجناس الأخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن احدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا ان نذكر أمثلة منه ، تشير الى فحواه . ففقد جاء في الديباجة : انه « نظراً لان فكرة التمييز بين الاجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الأخلاقية ، خطر وظالة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك ما يبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية . »

وبعد كثير من الحيثيات التي تؤكد ما نطوى عليه مثل هذه الفكرة من الاتم والشرور ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب ان يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة في كل مجتمع وفي كل قطر . وتنادي الامم المتحدة جميع الامم ان تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

من ارتكاب أي عمل أو اتخاذ أي إجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الإنسان والحريات الأساسية بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour أو الأصل الجنسي Ethno Drign ويكرر الإعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لا يكون هناك محل للبس ، كما أنه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الإعلان .

ومما بلغت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الإعلان من أنه لا ينبغي أن يكون الجنس أو اللون أو الأصل سبباً في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء . . وهي أيضاً حساسة في إنجلترا اليوم حيث أخذت تنزع إليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق أفريقيا .

وبعد صدور الإعلان أو النداء العالى بمنع التفرقة العنصرية ، أخذت لجان الأمم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشئ الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر إفاضة في فصولها وبنودها ، ولكن معانيها لا تكاد تخرج عما جاء في الإعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، أي بعد صدور الإعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة إلا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ إلا بعد أن تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد أن يمضي ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الإعلان بأنها تنص في المادة الثامنة منها على إنشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهي تشبه من وجه كثيرة لجنة حقوق الإنسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضم تحتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولا تكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الأخرى ، اللهم إلا في تنوع الاختصاص .

### ★ ★ ★

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا ما يسمح به المقام من جهود الأمم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الإنسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل إعلان ، أو اتفاق ، أو عهد أو ميثاق وقد حاولنا أن نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الأمم المتحدة ، وهناك أمور ربما كانت أقل خطراً ، وإن كانت لها أهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة إبرامه باتفاق الإرادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، وإعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء . . وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الإنسان .

على أن منظمة الأمم المتحدة ليست الأداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الإنسان ، بل هنالك أيضاً هيئات تبذل جهوداً جارية في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وإن كانت أعضاء في أسرة الأمم المتحدة وبينها جميعاً تعاون ووثيق فإن كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات . فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى أحياناً مكتب العمل الدولي ، هي أقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها إلى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصبة الأمم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً في عمرها المديد ، وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل ، وتحسين حال العامل ، في كل قطر من الأقطار ، ومن أسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتألف من ثلاثة عناصر : العمال ، وأصحاب العمل ، وممثلى الحكومات ، أى جميع الجهات التي يهمها أن تسير شئون العمل والعمال على ما يرام . وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية في تاريخها المديد ، ويفضل تتابع جهودها أن تسن نحو ( ١٤٠ ) معاهدة ومثل هذا العدد من الإعلانات ، وكلها تهدف الى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعد من أهم الطبقات في كل اممة . وجميع مداورات الهيئة ومعاهداتها وإعلاناتها ، توفر وتضمن حقوق الانسان ، ولعله الا يكون من القلو أن يقال ان منظمة العمل الدولية التي مقرها في جنيف ، هى أكثر نجاحاً في مبدان حقوق الانسان من أية هيئة أخرى .

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحاً كبيراً في ميدان حقوق الانسان : **منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة ( يونسكو )** ومقرها باريس ، ولكن نشاطها منتشر في جميع أنحاء العالم ، أنها تعمل على نشر العلوم ومحو الامية ، وتوسط في توفير الشعوب في شئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر . . وترسل الخبراء الى مختلف الأقطار تبعاً لرغبة الحكومات ، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية الى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه ، وقد قام اليونسكو بعمل معاهدة دولية في منع التفرقة في التعليم ، وحفظت للأقليات حقها في ان تمارس ثقافتها الخاصة ، ووضعت معاهدة أخرى تتمهد الدول فيها بأن تحمي التراث الثقافي ، والإنتاج الفنى ، حين يتعرض للخطر في جهات غشيتها الحروب . وكانت اليونسكو اول هيئة دولية قامت بدعائم ودراسات تؤكد مساواة الأجناس ، والا فضل لسلالة على غيرها في الفهم أو القابلية للتقدم . وقد غضبت لذلك حكومة افريقيا الجنوبية ، ذات الميول العنصرية ، وقررت ان تخرج من منظمة اليونسكو .

وهكذا نرى ان المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيراً في حماية حقوق الانسان ، وهناك بعض الهيئات الدولية ، غير المندمجة في الامم المتحدة ، تعمل مافى وسعها في ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات في وقت الشدة ، ونخص بالذكر في هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر ، التي يتعاون معها الهلال الأحمر في البلاد الاسلامية ، ويقطع النظر عن خدماتها في ميدان الصحة ، التي يمكن أن تؤديها منظمة الصحة العالمية ، فان للصليب الأحمر دوراً خطيراً في حماية الانسان والجماعات وقت الشدة ، وحين تنور الحروب . وهو الذي يرمى شئون اسرى الحرب ، ويعمل على مساعدتهم اينما كانوا ، ورجال الصليب الأحمر ينتقلون عبر الحدود ما بين المعسكرات المتحاربة ويتولون اسعاف المحتاجين ، والتوسط بين الأطراف المتعادية ، وقد أمكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تعقد مؤتمراً في جنيف سنة ١٩٤٩ وتسن المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين ، والمدنيين ، في وقت الحرب ، وهى المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً ، فأثاروا بذلك سخط الناس في مشارق الأرض ومغاربها .

وصفوة القول ان منظمة الامم المتحدة والهيئات المتعاونة معها ، قد بنت لحقوق الانسان صرحاً ضخماً هائلاً ، وهو صرح منيع في نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها ، فلا يزال في افريقيا الجنوبية واسرائيل عناصر شريرة ، ما برحت ترتكب الموبقات ، وتقترب الآنام ، ولا تعبا بحقوق الانسان ، والناس قد نرى ان من العجب الا تستخدم القوة في اخضاع هؤلاء المارقين ، ان الامم المتحدة تؤثر طريق التربث ولا تريد ان تستخدم العنف الا بعد ان تستنفذ جميع الوسائل الأخرى ، لعل الصبر والآناة أن يكونا أمضى سلاحاً من القهر والبطش .

## \* زكريا البري

### الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية)

#### هيئة الأمم وحقوق الإنسان :

١ - في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بوصفه المثل الأعلى الذي تنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضمه جميع الأفراد وجميع أعضاء الجماعة نصب أعينهم ، فيبدلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل إلى إقرارها وتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق في أصولها إلى توفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافاً بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الإنسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لا يجوز النزول منها ، وتدعياً للحرية والعدل والسلام ، واستهدافاً لعالم يكون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونون في مأمن من الفرع والبؤس (١) .

---

\* الاستاذ الشيخ زكريا البري استاذ الفقه الاسلامي واصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي اقيم اليها من جامعة القاهرة ( كلية الحقوق ) ، عمل قبل ذلك مدرسا بالأزهر وامينا للتقوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، المشتمل على ثلاثين مادة . انظر (حقوق الإنسان والإعلان العالمي) للاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي . ط جامعة الكويت ، وحقوق الإنسان للاستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

### موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ - ولكي نلقى ضوءاً على موقف الدين الاسلامي من هذه الحقوق الانسانية ، ونبين اصلاته وسبقه في هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو اربعة عشر قرناً ، وأنه لم يكن - في حقيقته وروحه وهدفه - الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ، في صورة أدق وأحق وأعمق ، وارساء الدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان - لا بد لنا من استعراض أهم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمي ، لنعرف مآقروته وما جاءت به من مبادئ وأحكام ، ولنرى مدى تلاقيها مع النصوص والآثار والأحكام الاسلامية في هذا المجال ، والتي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستند الادعان له الى أعماق الضمير الانساني ووجدانه وإيمانه بالرقابة الالهية التي لا تخفى عليها خافية ، ثم يتولى الله - سبحانه - الجزاء عليها في الآخرة ، وكونها - مع ذلك - شرعية وقانوناً يقوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء ، ووظيفتهم في الاسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا بإحكامه ، وتصرفاتهم منوطه بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته .

٣ - وقبل ذلك لا بد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

**أولهما** - أن أهم هدف للشرعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله - سبحانه - الذي أعلن تكريمه وتفضيله لجميع أفراد النوع الانساني ، في قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (١) . وكان من مظاهر تكريمه خلقه له في احسن تقويم في صورته المادية والمعنوية « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » (٢) وشرفه فاختره خليفة في الأرض ، وأسجد له الملائكة . « واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنباهم بأسمائهم ، قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ، واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابي واستكبر وكان من الكافرين » (٣) وسخر له مافي السموات ومافي الأرض وأسم عليه النعم « ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » (٤)

(٢) صدرت في هذا بحث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد واهي ( حقوق الانسان في الاسلام ) وبحث لفيلة الشيخ محمد الغزالي ( حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام وعلان الامم المتحدة ) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الآيات ٣٠ - ٢٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .



« هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » (٧) «... وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها...» (٨) .

أقول : ان اهم غاية للشرع الاسلامى هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة لعفى الدنيا والآخرة، وفى ذلك يقول الله تعالى: « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (٩) بهذا الاسلوب الذى يفيد - كما يقرر علماء البلاغة - حصر الرسالة الاسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف أجناسهم واللوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيبون لها ، ويستضيفون بنورها ، كما يقول سبحانه : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٠) « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابقة لا يكون الا بتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية للناس جميعا ، فى ظل من التسعور بالاخوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية أمراً فطرياً طبيعياً ، وقدراً مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية، يستند الى وحدة الأصل والمنشأ ، وتساوى الآخرة فى الحقوق والواجبات ، ولذلك يذكر القرآن بذلك ويلفت الانتظار اليه ، فينادى « يا بني آدم » فى آيات كثيرة : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلموا واثربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المرفسين » (١٢) « يا بني ادم امنا بانينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي... » (١٣) ويوضح ذلك فيقول : « يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء » (١٤) « يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (١٥) تنبيها الى هذه الرابطة النسبية المشتركة التى تقتضى التعارف والتعاطف ، وان يحب الأخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

فانبيهما - ان الاسلام - كشرعية سماوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية - لا يؤخذ ولا تصرف احكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة فى مصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة اعدائهم ومحاربتهم لهم حرباً تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٢٤ من سورة ابراهيم .

(٩) الآية ١٠٧ من سورة الانبياء .

(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .

(١٣) الآية ٣٥ من سورة الاعراف .

(١٤) الآية الاولى من سورة النساء .

(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الإمام محمد عبده : « ولست أبالي إذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف في صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لا يلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطبيعته » (١٦) .

وانما تؤخذ الأحكام من المنابع الإسلامية الطاهرة : قرآنا كريما ، وسنة نبوية ، وما يرجع إليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذي لقيته أو تلقاه ، في مختلف العصور من صدر الإسلام الى الآن ، وكل أحد في الإسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المبلغ عن ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى .

حتى ان الصحابة - رضوان الله عليهم - منع معظمهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن أقوال أحدهم أو أفعاله - عند المحققين - حجة إسلامية في ذاتها ، ودليلا شرعيا يعتمد عليه في معرفة هذه الأحكام . وفي ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبياء محمدا - صلى الله عليه وسلم - والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لافرق بين الصحابة ومن بعدهم ... ولاشك ان مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعا كالرسول ... » فما وافق الأحكام الإسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقا لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجا عليها ومحادة لها ومردودا في وجه صاحبه .  
**والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .**

### حق الحرية :

٤ - ونقف من هذه الحقوق - في هذا البحث - عند حق اساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيه تقول المادة الاولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعا أحرارا (١٨) ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب ان يعامل بعضهم بعضا بروح الاخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان ان يتمتع بجميع الحقوق والحريات . . لافرق في

(١٦) الإسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

ونظر اعلام الموقعين ٤ ص ١٠٢ - ص ١٢٦ للفتية ابن القيم الذي استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا أبر قلوبا ، وأعمق علما ، وأقرب الى ان يوفقوا الى عالم توفيق له ، لما خصهم الله تعالى به من توفيق الانهال ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وحسن الادراك ، فالعربية سليقتهم ، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم ، وانظر الأحكام للأمدى ص ٢ ص ١٠٣ .

(١٨) وجين نقرأ هذه المادة نجد ان في صياغتها التباسا من قول الفاروق عمر منذ نحو اربعة عشر قرنا « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » هذا وقد نقل الأستاذ الدكتور عبد الحي حجازي في بحثه ( ص ٦٤ ) عن أوليائنا الروماني قوله : « لا يجوز في القانون الطبيعي ان يولد الناس الا أحرارا ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عدوا موجودين في نظر القانون الوضعي - الروماني - ليسوا موجودين في نفس القانون الطبيعي الذي يقرر ان الناس جميعا متساوون » مما يدل على ان تساوى الناس في الحرية قانون فطري تصل اليه المقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الانوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى ، أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر »

هـ - وتفرع شجرة الحرية الى : (١) حرية دينية (٢) وحرية فكرية (٣) وحرية مدنية (٤) وحرية سياسية .

وسأتناول كل واحدة منها على حدة ، واقف وقفات خاصة عند النقاط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

### الحرية الدينية :

٦ - وهي الحرية التي تقتضى أن يكون لكل انسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم - في سور متعددة مكية ومدنية وفي آيات كثيرة - أن كل انسان حر في دينه وعقيدته ، لا سلطان لأحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لا يجدى فيها الاكراه ولا يحقق غرضاً صحيحاً .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كان معهوداً عند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ، حمل الناس على الدخول في دينهم بالاكراه ، وهذه المسألة الصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان - وهو أصل الدين وجوهه عبارة عن اذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الاذعان بالانزاع والاكراه ، وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفي القرآن الكريم الاكراه في الدين بلا النافية للجنس ، نفيًا شاملاً مستغرقاً لجميع انواعه وصوره وافراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول - سبحانه : « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الفل ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، والله سميع عليم » (٢٠) .

ويروى في سبب نزولها عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنها نزلت في رجل من الانصار يقال له ابو الحصين ، كان له ابنان نصرانيان ، وكان هو مسلماً ، فقال للنبي - صلى الله عليه وسلم : الا استكرهما ، فانهما قد ابيأ الا النصرانية ، فانزل الله الآية . كما يروى أنه حاول اكراههما فاختصما الى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا رسول الله ، ابدخل بعضي النار وأنا انظر اليه ! فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشري : لم يجر الله أمر الايمان على الاجبار والقسر ، ولكن على التمكين والاختيار . ويقول الجلال في تفسيره : ( لا اكراه في الدين ) أى على الدخول فيه ( قد تبين الرشد من الفل ) أى ظهر بالآيات البينات أن الايمان رشد والكفر في .

---

(١٩) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين ج ١ ص ١١٣ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوي : والمعنى لا يكره أحد أحداً على الدخول في الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهراً لكل أحد، فلا ينفع الاكراه، وبكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (٢٣) .

وبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسره على الإيمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عن وجل : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢٤) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وأنه لا يتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولا ينعدها الى الجبر والفهر والسيطرة . فيقول عن وجل : « **وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** » (٢٤) وتتوالى الآيات في توضيح هذا المعنى وتأكيده فيقول سبحانه : « **فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر إلا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر** » (٢٥) « **نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد** » (٢٦) « **وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأحذروا ، فإن توليتم فاعلموا إنما على رسولنا البلاغ المبين** » (٢٧) « **وما على الرسول إلا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون** » (٢٨) « **فاتما عليك البلاغ وعلينا الحساب** » (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : « أن الدين معاملة بين العبد وربّه ، والعقيدة طور من أطوار القلوب ، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوي على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشري : والمعنى جاء الحق وازاحت الليل فلم يبق الا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك . وحي بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما كان من اختيار أيهما شاء فكانه مخير مأمور بأن يختار ما شاء من التجلدين . هذا ويرى بعض المفسرين أن المقصود بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والإباحة لذكر الوعد الحسن على الإيمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والعاقلة لا يرضى بغوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك في قوله تعالى بعد ذلك : « **إنا اعتدنا للظالمين نارا** » أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ، أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا ... » وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوي .

(٢٥) الآيات ٢١ - ٢٤ من سورة الغاشية .

(٢٦) الآية ٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٢ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الغاوي ، ويرشد الفضال » (٣٠) .

### حرية الرد :

٧- والمرتد هو المسلم الذي ينكر أمراً ثابتاً بوثناً قطعياً يقينياً في الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه ازالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب ، ثم يمهل للبحث والتروى ، فان تاب ورجع قبلت نوبته ، وان أصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٣١) مستدلين بقوله - عليه الصلاة والسلام - : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل والمرأة ، وخالف في ذلك الامام أبو حنيفة فقال : لا تقتل المرأة المرتدة ، وإنما تحبس حتى تسلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند في ذلك الى القياس - وهو أحد الأدلة الشرعية - حيث قاس المرتدة التي طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية ، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم - عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٣٢) .

٨ - ويتبين لنا من ذلك أن الرأي السائد في الفقه الاسلامي هو قتل المرتد عن الاسلام - رجلاً أو امرأة - مما قد يقال معه : انه لا يتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء في عقيدة لا يؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجابوب التاليين :

أولاً : ان من الواضح ان قتل المرتد لا يمكن ان يكون عقوبه على الفكر في ذاته وتركه للدين الاسلامي ، بدليل ان غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتهم ، من غير اكراه ولا تضيق . ويتعين حينئذ ان يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين ادعى الدخول في الاسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والظمن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

---

(٣٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٦٩ ط دار المنار .

(٣١) ويبدو ان الامام الاكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الاثر الاسبق لا يرى هذا الرأي ، حيث يشكك فيه في قوله : وقد ينبغي وجه النظر في هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيراً من العلماء يرى ان الحدود لاثبت بغير الاحاد ، وان اكثر بنفسه ليس مبيحا للدم ، وانما المبيح للدم هو معاربه المسلمين والمعدوان عليهم ، ومحاولة فتنهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأييد الاكراه على الدين . بعد ان هال : والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة ( الاسلام عقيدة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩ ) وانظر تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الظفري ص ٩٧ وما بعدها حيث اورد العنوايت الدينية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس في القرآن من الاجتزاة غير ذلك ، وقد بينت السنة حداً سادساً وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامي في توبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا ج ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٣٢) ومعنى هذا ان اياً حنيفه لا يعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون في ذلك اكراه ديني ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفي سبيله الى الانفسام الى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لانها - بحسب الاصل - لا تعارب ، كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أو ما اصطلح على تسميته في العصر الحاضر بالحرب النفسية والمعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود في صدر الدعوة الإسلامية ، إذ كانوا يتخلدون من إعلان الدخول في الإسلام ، والانضمام بنفاقاً - إلى صفوفه ، ثم المسارعة إلى الخروج منه ، وسيلة للكيد والإضرار بالدعوة الإسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الإيمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : « **وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، قل إن الهدى هدى الله أن يؤتي أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم** » (٢٣) .

ويروى في سبب النزول عن **ابن عباس أن عبد الله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف** ، قال بعضهم لبعض : نعالوا نؤمن بها أنزل على محمد وأصحابه غدوة ، وكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما نصنع ، فيرجعون عن دينهم فانزل الله تعالى : « **يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ، وقالت طائفة من أهل الكتاب . .** »

كما يروى أن بعض أهل الكتاب قالوا : أعطوهم الرضا بدینهم أول النهار واكفروا آخره فإنه أجدر أن يصدقكم ويعلموا أنكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم .

ثم يروى أن أحبار قرى عربية - وكانوا اثني عشر - قال بعضهم لبعض : ادخلوا في دين محمد أول النهار ، وقولوا : نشهد أن محمدًا صادق ، فإذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا أنا رجعنا إلى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمدًا كاذب وأنكم لستم على شيء ، وقد رجعنا إلى ديننا ، فهو أصعب علينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم ؟! بل أنهم فعلوا ذلك ولم ينفقوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير أن بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكرًا منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منا الضلالة بعد أن كانوا قد اتبعوه (٢٤) .

يقول الإمام محمد عبده : هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الإسلام مبنى على قاعدة طبيعية في البشر ، وهي أن من علامة الحق ألا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا **هزعل صاحب الروم** ، فكان مما سأل عنه إبا سفيان من شئون النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما دعاه إلى الإسلام : هل يرجع عنه من دخل في دينه ، فقال **أبو سفيان** : لا . وقد أرادت هذه الطائفة أن

(٢٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٢٤) تفسير المنار ج ٣ ص ٢٢٢ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٢٢٨ . وافول : أن الدعوة إلى ترك الإسلام سريعاً آخر النهار بعد الدخول فيه أوله ، ترجع إلى الخوف من استقرار المظالمين بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ما هم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الافتناع بالعقيدة الإسلامية والإيمان بها .

تفش الناس من هذه الناحية ليقولوا : لولا أن ظهر هؤلاء بطلان الاسلام لما رجعوا عنه ، بعد أن دخلوا فيه ، واطعموا على بواطنه وخوافيه اذ لا يعقل أن يترك الانسان الحق بعد معرفته ويرغب منه بعد الرغبة فيه بغير سبب فان قيل : أن بعض الناس قد ارتدوا عن الاسلام بعد الدخول فيه رغبة لا حيلة ولا مكيدة كما كاد هؤلاء فمأذناقول في هؤلاء ؟ والجواب عن هذا يرجع الى قاعدة اخرى ، وهي أن بعض الناس قد يدخل في الشيء رغبة فيه لاعتقاده أن فيه منفعة له ، لا لاعتقاده أنه حق في نفسه ، فإذا بداله في ذلك مالم يكن يحتسب وخاب ظنه في المنفعة فإنه يترك ذلك الشيء .

ثم يقول : ويظهر لي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أمر بقتل المرتد الا لتخويف اولئك الذين كانوا يدبرون المكائد لارجاع الناس عن الاسلام بالتشكيك فيه ، لأن مثل هذه المكائد اذا لم يكن لها اثر في نفوس الاقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه الى عين اليقين ، فإنها قد تخدع الضعفاء كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم ، وبهذا ينفي الحديث الأمر بذلك مع الآيات النافية للاكراه في الدين والمنكرة له .. وقد افتيت بذلك كما ظهر لي ... » (٢٥) .

نعم لا يكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد عن دينه بعد أن ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء اكان اسلامه أصلياً أم طارئاً ، واستقرأ الحوادث قديماً وحديثاً يؤيد ذلك .

ولا تثار قضايا الردة - في العصر الحاضر - الا بالنسبة لصورة اخرى من صور الخداع والتحايل ، ففي بعض البلاد الاسلامية لوحظ أن بعض الناس يعلنون اسلامهم ، لدنيا يصيبونها ، أو امرأة يتزوجونها ، أو يطلقونها ، فيعلن أحدهم الاسلام حتى يطلق زوجته التي لايسمح له دينه بطلاقها ، أو رغبة في الزواج بامرأة لايسمح لها دينها بالزواج منه مع البقاء على دينه ، أو جرياً وراء ميراث ، حيث يعتبر اختلاف الدين مانعاً من مواعنه بين المسلمين وغيرهم (٢٦) .

ويجري العمل قضاء على الاعتداد بهذا الإعلان ، عملاً بالظاهر ، والله وحده هو الذي يتولى السرائر ، فقد روي أن اسامة ابن زيد قتل في ميدان الحرب رجلاً بعد أن قال : لا اله الا الله ، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - « قتلنا رجلاً » يقول : لا اله الا الله ، فقال اسامة : لقد قالها تحت حر السيف ، فقال الرسول : هلا شققت عن قلبه ؟

وهؤلاء يتخذون الأديان هزواً ولعباً اذ يستمرون على ولائهم لدينهم الأصلي ، ثم يعلنون العودة اليه بمجرد تحقيق أغراضهم وشهواتهم ، أو يأسهم من تحققها ، آمنين من العقاب على هذا اللعب والتحايل (٢٧) .

---

(٢٥) لمفسر المنار ج ٣ ص ٢٢٢ .

(٢٦) انظر في ذلك : الوسيط في أحكام التركات والمواهب للكتاب .

(٢٧) ولا علاج لذلك الا في أحد امرين : اولهما عدم الاعتداد باسلام هؤلاء ، ما دام يقترب به ما يهل على التحايل والولاء لدينهم الاول وهو ما يراه بعض الفقهاء ، وما اتجه اليه مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد في الجمهورية العربية المتحدة اذ قرر في المادة ٥٨ « أن الشخص يكون مسلماً اذا نطق بالشهادتين على وجه قاطع بالدخول في الاسلام غير محتفل للتحايل ولا مقترن بما ينافي الاسلام ... » . وحينئذ تنقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأي جمهور الفقهاء في عقوبة المرتد حماية للعقيدة الدينية الاسلامية من عبث العابثين ، وحينئذ لن يعلن الدخول في الاسلام الا صادقاً الصلابة والايمان ، وبهيات أن يرتد بعد أن يستنزل بلواء الاسلام الذي يزيد ايمانه ، وحينئذ تنقطع حوادث الردة ايضاً ( وانظر فلسفة العقوبة في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي ص ٦٨١ وما بعدها ) .

نائياً : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين اهلها ، وتظل بلواها اهل الأديان الاخرى الاصليين - لايتعارض مع الحرية الدينية ، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٣٨) .

٩ - هذا ومن اظهر الأدلة على سماحة الاسلام وكفالاته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعنات فيها ، ماسرعه من اباحة الزواج بالمرأة الكتابية غير المسلمة ، فى قوله تعالى : « اليوم احل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ..... » (٣٩) .

وفى هذا اسمى انواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عيده « اباح الاسلام للمسلم ان يتزوج الكتابية نصرانية كانت او يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم ان تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيسها او يعبتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته فى العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، واميرة بينه ، وأم بناته وبنيه ، تنصرف فيهم كما تنصرف فيه ... لم يفرق الدين فى حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها فى العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : « ومن آياته ان جعل لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها ..... » فلها حظها من المودة ، ونصيبها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين اقارب الزوج واقارب الزوجة ، وما يكون بين الفرفين من المودة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر وما احلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالداتهم ، ايفيب عنك ما يستحكم من ربط اللفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولا فيمن لحق من اهل الدينين السابقين عليه ... » (٤٠) .

(٣٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين فى خلافة أبي بكر فقد ارتدوا بصورة جماعية ، وانكروا احد اركان الاسلام ، فامتنعوا عن اداء الزكاة وهي غريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من ادعى النبوة كيداً ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، منتهزين فرصة انتعاش الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى ( وانظر تاريخ الامم الاسلامية للبخارى ج ١ ص ١٢٣ ) .

(٣٩) الآية ٥ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لا يحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالتين ان الزوج المسلم - وهو راعي الاسرة - لايتعرض لعقيدته وزوجته وعباداتها ، اتباعاً لاحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبين قبل مجيء الاسلام ، وليس الحال كذلك فى الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام ونبوه ، اليس فى شريعته ما يدعوه الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجاً عن دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سبباً فى ابدائها وفنتتها فى دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٣١ .



## حرية العبادة والشريعة :

١٠ - وبينني على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعبادتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر في حماية حرية العبادة الى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه عندما حضر الى ايلياء لعقد الصلح مع أهلها نظر وراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر أهله وطمس أكثره ، فسأل ماهذا : قالوا : هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاد بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في امانه لأهل ايلياء : « هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم ... انه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم ... » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لأهل مصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الأمان على أنفسهم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وأدى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : اني أخشى اذا ما صليت في الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولا يزال مسجده خارج الكنيسة ويجوارها شاهد صدق على سماحة الاسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة .

اما في جانب حرمتهم في العمل بشريعتهم ، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري يسأله : ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من الزواج بالمحارم التي لا تحل في دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليه الحسن : ان الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما أنت متبع ولست بمبتدع ... » .

يقول الفقيه الحنفى السرخسي : « ان عمل الولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشغل أحد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهم يباشرون ذلك الزواج المحرم في دين الاسلام » .

## انتشار الاسلام وحروبه :

١١ - الدعوة الى الاسلام تعتمد - كما يقول القرآن الكريم - على الحكمة والموعظة

(٤١) وفي ذلك يقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان : « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته او عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء اكان ذلك سرا أم مع الجماعة » .

(٤٢) وقد أمر أحد قواد المسلمين في عهد الخليفة العتصم بجند امام ومؤذن لانهما اشتركا في هدم أحد المعابد ، في بلاد الصند ، واستخدما حجارته في بناء مسجد مكانه ( الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسيد توماس ارنولد الأستاذ بجامعة لندن ص ٦٥ ) .

الحسنة والجدال بالأحسن ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتهم فمعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » (٤٢) « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل علينا وأنزل اليك ، والهانا والهكم واحد ونحن له مسلمون » (٤٤) .

وبهذا الأسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام ، في الشرق وفي الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه ، الذين وقفوا منه ومن أنصاره موقف الاضطهاد والحرب ، فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لمانع من منها ، دفاعاً عن العقيدة ، وتأميناً للدعوة ، وحماية للمستضعفين ، ولا يفل الحديد الا الحديد .

ومد فرر جمهور الفقهاء ان القتال ما ابيح لنشر الدين واكره غير المسلمين على الدخول فيه ، وانما ابيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول الله تعالى : « اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا ان يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز » (٤٥) وقوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعنادوا ان الله لا يحب المتعدين ، واقتلوهم حيث تقفتموهم وارجوهم من حيث اخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوه عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدت عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا ان الله مع المتقين » (٤٦) وقول الله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخسروكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (٤٧) .

وقول الله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بانهم قوم لا يعلمون » (٤٨) .

(٤٣) الآية ١٢٥ من سورة النحل .

(٤٤) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبري : بالحكمة أي بوحى الله الذي يوحى اليك ، وكسابه الذي نزل عليك ، والموعظة الحسنة أي البر الجميلة التي جعلها الله حجة عليهم في كتابه ، وذكرهم بها في تنزيهه ، وجادلهم بالتي هي أحسن : ان تصفح عما نالوا به عرشك من الآذى . . . ويقول الزمخشري : أي بالخصلة التي هي أحسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والغضب بالكظم ، والسورة بالآفة .

(٤٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٤٦) الآيات ١٩٠ - ١٩٤ من سورة البقرة .

(٤٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٤٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الانظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت في هذه الآيات :

اولا : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذي يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » (٤٩) « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وواكل على الله » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التى يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد .. « اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا ... الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ... » « وقالوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تفتنوا ان الله لا يحب المعتدين ... واخرجوهم من حيث اخرجوكم ... ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، ... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ... » بل ان باقى الفاظ هذه الآية في نفس المعنى ، وقد اقصرتنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

**ثانياً :** ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنه المسلمين وايدائهم في انفسهم او اوطانهم : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » . « انما ينهاك الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظهروا على اخراجكم ان تولوهم ... »

**ثالثاً :** ان القرآن الكريم يطلب من الرسول - صلى الله عليه وسلم - في الآية التي ذكرناها من سورة التوبة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - ان يجبر من المشركين ، وان يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فيها ونعمت ، والا كان عليه ان يستمر في اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ - يقول الفقيه ابن تيمية : « كانت سيرة عليه الصلاة والسلام ان كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته - عليه السلام - فهو لم يبدأ أحداً بقتال » .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل احداً منهم حتى ارسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فارسل الى قيصر والى كسرى والى القوقس والى النجاشي ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من اسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من اسلم منهم بغيً وظلماً ، فلما بدا النصارى يقتل المسلمين ارسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن ابى طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤنة ، واجتمع على اصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، واخذ الراية

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) ومن عطاء ابن يسار ان النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث علياً رضي الله عنه يبعث فقال له : « امض ولا تلتفت » الى ابداع شبيه مما امرك به ، قال : يا رسول الله ، كيف اصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، فان قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلهم حتى تربهم اياه .. ( السيرة الكبير للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٢٤ جامعة القاهرة ) تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « أنا لا نكره أحداً على الإسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان في هذا أعظم الإكراه على الدين » (٥٢)

أما الإمام محمد بن عبد الله فيقول : القتال في الإسلام ، لرد اعتداء المعندين على الحق وأهله إلى أن يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للإكراه في الدين ، ولا للانتقام من مخالفه ، ولهدا لا تسمع في تاريخ الفتوح الإسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية ، عندما اقتدر أصحاب « شريعة المسألة » على محاربة غيرهم من قبل الشيوخ والنساء والأطفال » (٥٣)

١٣ - وقد فتح قتيبة بن مسلم أرض سمرقند ، من غير أن يخبرهم بين الإسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : أن قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدرًا ، فشكى أهل سمرقند إلى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فآخذ بلادنا ، فكتب إلى وليه يقول له : « أن أهل سمرقند قد شكوا ظلمًا وتحاملًا من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فإذا أنك كتابي فاجلس إليهم القاضي فيلنظر في أمرهم ، فان قضى لهم فأخرج العرب إلى معسكرهم قبل أن يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالي القاضي ، واستمع إليهم ، فقضى أن يخرج الجيش إلى معسكره ، وأن ينايهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً ، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، أدرکوا عظمة الإسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا في دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر في الأجيال المتعاقبة ،

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٦ وما بعدها ، وانظر أيضا ( ابن بيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧٨ - ٢٨٤ ) لتري الخلافات الفقهية في ذلك . ثم انظر ( حقيقة الإسلام وأصول الحكم ) للشيخ محمد بغيث ص ٢٢٧ ، لتراه يقول : « لا ينبغي مع ذلك » أن الاسراء لا يتحقق ولا يمكن ولا يفيق في الدين ، لأن الإكراه حمل الفخر على مالا يرضاه وفيه ضرر له ، وأما إذا كان لإرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس بإكراه أصلا ، كحمل المريض على تعاطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه .. » وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٥٠ ، ( لماذا يحاربون ) . وانظر النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٥٠٣ وما بعدها ، في دعوى نسخ بعض الآيات بالحكمة التي تنهى عن الإكراه وتحصر القتال في الدفاع بآية سميت آية السيف ، وهي في أصح الأقوال - قوله تعالى في سورة التوبة : « فإذا انسلف الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا وإقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم » . مع أن هذه الآية بل سيافها وسيفها من أول السورة على أنها واردة في قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنفذوه قبل أن تنفسي مدته ، وقوم آخرون كان بينهم وبينهم عهد غير محدود الأجل ، فيؤله وأولئك هم الذين أعلن الله برأته هو ورسوله منهم ، وأمهلهم مع ذلك أربعة أشهر من يوم الحج الأكبر ، ليسبحوا في الأرض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الإسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفي مستند الإمام أحمد بن يحيى بن سعيد إن أبا بكر بسم الجيوش إلى الشام ، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرًا ، فقال : أنك ستجد قومًا زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع ، فذهبهم وما زعموا .. ، وأني موصيك بعشر : لا تقتل امرأة ، ولا صبيا ، ولا كبريا ، ولا تقطن شجرة مشرا ، ولا تخلصها ، ولا تحرقها ، ولا تخرب عمارة ، ولا تعرق شاة ولا بقرة إلا مأكلة ، ولا تجبن ، ولا تفل ، وهذه وصية أخرى : « وأوصيكم بتقوى الله ، ولا تعصوا ولا تفلوا ، ولا تجلسوا ، ولا تدموا بيعة ، ولا تحرقوا نخلا ، ولا تحرقوا زرعًا ، ولا تذبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخا كبيرا ، ولا صبيا ولا صبيرا ولا امرأة ، وتستجدون أقواما قد حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما حبسوا أنفسهم له » . وانظر كنز العمال ج ٢ ص ٢٩٦ والسير الكبير ص ١٧٥ وما بعدها في ( باب وصايا الأمراء في الحرب ) .

(٥٤) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٢ ، وانظر السير الكبير ج ١ ( بتمهيد وتعليق الأستاذ الشيخ أبو زهرة ) ص ٤٢ و ص ٢٢٢ .

يدل على أن من دخلوا في الاسلام انما دخلوه من اختيار وإرادة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من أهالي  
الطبقات الدنيا والوسعى دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت ، متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي  
أهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا اموالهم ، اما  
حمل الناس على الدخول في الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد في الأيام الأولى  
التي أعقبت الفتح العربي فاننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي  
أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه  
البلاد » (٥٥) .

### الحرية الفكرية :

١٤ - العقل خاصة الانسان واميزته وشرفه ، وهو مناط التكليف والخطاب الالهي :  
فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازاه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا  
تفضيلاً » .. . والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذي هو عمدة  
التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل،  
وانزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رأت  
الشمس ، وادركت تفاصيل الأشياء . (٥٦)

والفكر فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى أن المناطق يعرفون الانسان بأنه  
حيوان ناطق ، أي مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها في كل ما يشملها  
الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « قل سيروا في الأرض ثم  
انظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٧) « أو لم يروا كيف بيده الله الخلق ثم يعيده أن ذلك على  
الله يسير ، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، أن الله  
على كل شيء قدير » . (٥٨) « فبدا خلقهم من طين طينة ثم نسفهم في الأرض فانظروا كيف  
كان عاقبة المكذبين » . (٥٩) « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها  
لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » (٦٠) « قل انما أعظكم ان تقوموا لله

---

(٥٥) الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية - للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب  
حفاصة العرب لجوستاف لوبون الذي يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفي هذا المعنى يقول الغزالي : ( ان العقل كالاساس والشرع كالبناء ، ولن يبنى اساس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت  
بناء ما لم يكن اساس ، العقل كالبحر ، والشرع كالشعاع ، ولن يبنى بحر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يبنى الشعاع  
ما لم يكن البصر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدده فماله يكن زيت لم يحصل السراج ، وماله يكن سراج لم  
يصره زيت ) معارج القدس ص ٥٩ .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٢٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٦ من سورة الحج .

مثنى وفرداى نَم تنفكروا» (٦١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما اعظكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي ان تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين التين التين وواحداً واحداً ثم تنفكروا في أمر محمد - صلى الله عليه وسلم - وما جاء به . أما الاثنان فينفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متنافسين لا يميل بهما اتباع الهوى ... حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه بعديل ونصفه من غير أن يكابرهما ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذي أوجب تفرقهم مثنى وفرداى أن الاجتماع مما يتنوش الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية وبخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، وبسن للناس أحكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بأن هذه الآيات الحسية والمنوئية لا يعقلها الا المألون اولو الالباب والمفكرون « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالون » (٦٢) « وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض جميعاً منه ان في ذلك آيات لقوم يتفكرون » (٦٣) « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسبيحون ، يثبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذاك لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون » (٦٤) « ولكم في القصاص حياة يا أولى الالباب لعلكم تتقون » (٦٥) .

وينهى عن اتباع ما ليس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من ينابعون غيرهم ولو كانوا آبائهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة البهائم والأنعام .

فيقول سبحانه : « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً » (٦٦) « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن آتانا ، أشهدوا خلقهم ، سكتنب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم ، ما لهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، ام آتيناهم كتاباً من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهنتون ، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (٦٧) « ولقد ذرانا لجهنم كثيراً من الجن والاناس لهم قلوب لا يفقهون بها

(٦١) الآية ٦٦ من سورة سبا .

(٦٢) الآية ٤٣ من سورة العنكبوت .

(٦٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(٦٤) الآيات ١٠ - ١٣ من سورة النحل .

(٦٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٦٦) الآية ٢٦ من سورة الاسراء .

(٦٧) الآيات ١٦ - ٢٣ من سورة الزخرف .

ولهم عين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم اضل أولئك هم الفالغون» (١٨) .

ويسأل ابراهيم عليه السلام - وهو خليل الرحمن - ربه كيف يحيى الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلك ويستجيب له : « واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ؟ قال اولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال : فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن ياتينك سعياء ، واعلم ان الله عزيز حكيم » .

ويروى مراحل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استفراء وتفكير ، لتفتدى ونهتدى « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهتدني ربي لأكون من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم اتبعوا ربى مما تشركون ، انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » (١٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحاً بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس الفصد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل ان القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه انه الخير النافع المرضى لله ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته » .

كما يقول : « ان الايمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين في الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ - واذا كان هذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان السريعة - وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق العقل استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه من الحكم من مصلحة جازت الشريعة بتحقيقها ، أو مفسدة جازت الشريعة لمنعها ، أو تطبيقاً للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

(١٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(١٩) الآيات ٧٥ - ٧٨ من سورة الأنعام - يسأل الزمخشري : ( ملكوت السموات والأرض ) يعني الربوبية والالوهية ونوقفه لعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يبدون الانتماء والشمس والقمر والكواكب ، فاراد أن يتبهم على الخطأ في دينهم وأن يرشدكم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لا يصح أن يكون الهة لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً أحدثها وصانها صنمها ومديرها دبر طلوعها وأقولها وانتقالها ومسرها وسائر أحوالها ( هذا ربي ) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل ، فيحكى قوله غير متعصب للعبه ، لأن ذلك أدى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٢ .

فإذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان ماجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب ، وإن أخطأ كان معذوراً وماجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن العاص ، بعد أن طلب منه أن يحكم في بعض القضايا ، وهو في حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « إن أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر » .

كما يروى عن أبي سعيد الخدري أن رجلاً خرجاً في سفر ، فحضر الصلاة وليس معه ماء فتيهما وصلياً ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ، إذ رأى أنه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على أنه أدى الغرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن في مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرنا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للذي لم يعد الصلاة : أصبت السنة أى الطريقة الصحيحة ، وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مابين (٧١) .

ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه بعد عودته من غزوه الأحزاب إلى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان سداً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً لأمر النبوي ، ثم تدرّكهم صلاة العصر في الطريق ، فيصليها بعضهم أخذاً بمفهوم النص قائلين : إن الرسول لم يرد منا إلا المسارعة إلى بني قريظة ، وقد سارعنا في حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون أخذاً بمنطوق النص إلى أن وصلوا إلى بني قريظة ليلاً - ولما علم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بذلك أقر كلا منهم على اجتهاده .

فإذا وصل المجتهد - بغلبة الظن - إلى رأى يجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل إليه المجتهد باجتهاد وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، في رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصوبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل إليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن أخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور وماجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون إلا رأياً واحداً ، ويخطئون ما عداه .

والحق عندي مع هذا الفريق « المخطئة » فإن الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من التناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » . ففي الحديث صواب وخطأ في الواقع ونفس الأمر .

ثم إن أبا بكر - رضي الله عنه - لما سئل عن ميراث الكلاله (٧٢) ، قال : أقول فيها بראي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلاله ما عدا الولد والوالد .

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٢٢٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلاله ما عدا الولد والوالد ، سموا كلاله لاستدارتهم ينسب إليهم ، من تكلمه الشيء إذا استدار به ، ويقول ابن الأثير : الأب والأبن طرفان ، فإذا مات الشخص ولم يخلطهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمي لذلك كلاله من الكلال وهو الضعف ، فالكلاله تنطق على الواو والموث ( انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح المنير ) .



ويكتب ابو موسى في كتاب عن عمر : هذا ما رأى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

### المذاهب الفقهية :

١٦ - وقد كانت الحرية الفكرية أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، ونعدها ، يقول ابو حنيفة : « ... اذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وهم من التابعين - فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » . « أو فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رأيه الحق الذي لا يابيه الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل ابو حنيفة : هذا الذي نفتي به هو الحق الذي لا شك فيه ، فيقول : والله لا أدري لعلة الباطل الذي لا شك فيه .

كما يقول : لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى ابي حنيفة ومعنا ابو يوسف و محمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه فقال يوماً : لأبي يوسف : لا تكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الرأي اليوم فانكره غداً ، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد .

- وكان ابو حنيفة يقول : هذا رأى ابي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الإمام مالك يقوم : أنا بشر اخطىء واصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فانركوه .

ويقول : كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

وعندما اقتصر عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي ابي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب ابو جعفر لرأيه ، استشار الإمام مالكا في حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه الزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الإمام أحمد بن حنبل : لا تقلدني ولا تقلد مالكا ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا .

### باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ - والاجتهاد بمعنى بلل الجهد في معرفة احكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل إنه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب إلى الجماعة ، وتأمم الأمة كلها إذا قصرت في القيام به، ولم تقم بأعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ الميرزا شيخ الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه يسرهما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحد المحدث إلى قطر آخر لرواية حديث، وأيام كان يرحد الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللغة . وقد نوافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم ... وهذا لم يكن ميسوراً لأحد في العصور الأولى ... وإن الزمن لم يغير من خلقة الإنسان ، وإن العقول لم تضمر ، وإن الطبيعة باقية في الإنسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية في حريه فكرية ، أن يتصدى له من لم ساهل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وإنما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهونيه إسلامية ، وإنما هو الشخص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدي إلى القوضى والبلبله الفكرية لا إلى الحرية .

وإذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لا يجوز لدجال أن يتعرض لعلاج المرضى ، ولأن لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً في الميدان ، ولا أن لم يدرس الهندسة أن يبنى بيتاً أو يصمم سداً ، فإن الفقه الإسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحبة .

### العقل والنقل :

١٨ - العمل والنقل في ميدان النظر والبص والفكر صنوان لا يفترقان ، ولا يسفني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الإمام الغزالي بقوله : « الترع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضان بل متحدان ، ولكوا الترع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحوفوله تعالى : « صم بكم عى فهم لا يعقلون » ولكن العقل سراً من الداخل قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدان فال تعالى : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « أن العقل المنزه عن الخيب والذى لانسويه عاطفه مربية ، يشبه العين السليمة من الآفات ، في حين أن الشرع يسبه الشمس التي يغمى نورها الأشياء ، فيكسيها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفى ، ولا وجود للألوان إلا إذا رأتها الأبصار . وهكذا فإن الرجل الذى يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه ينبه بن بغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، ومندلل لا يفترق عن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

(٧٤) بحوث في الشريعة الإسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحفظها في المجتهد ترجع إلى معرفة اللغة وطرق دلالاته على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والأحوال الناس وأعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الأحكام وما يتعلق بذلك . وقد تم بحث هذا كله في علم « أصول الفقه » .

انه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبهه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في ضياء النهار ، بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام - كما يقول الامام محمد عبده - الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على انه اذا تعارض العقل والنقل اخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الامر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما ابته العقل .

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - مهدت بين يدى العقل كل سبيل ، وانزلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فمأذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ما هو ابعد من هذا ؟ وای قضاء يسع اهل النظر وطلاب العلوم ان لم يسمعه هذا القضاء ؟ (٧٧)

### الحرية المدنية :

١٩ - ويراد بها ان يكون للانسان حرية التصرف في اموره الشخصية والمالية ، وبقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له اهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويبرهن ويكفّل ويهب ويوقف ويوصي وينصف ويتزوج (٨٧) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية ، وإذا كان قد حُجر في بعض التصرفات المالية على

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ - ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ . وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا في واقع الامر . ولا يدعي هذا الا في احوال نادرة . بسبب خطأ فكري وقع فيه من فام التعارض عنده او بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول في الاسلام يتفق دائماً مع صريح العقول بالافعال العلماء ، يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيمية في بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الأول في امر زواجها ، ولها ان تتولى هذا العقد بنفسها في حدود العرف والآداب في رأى فقهاء المذهب الحنفي - الذين استدلوا بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى اوليائها « وإذا طلقتم النساء فليغن اجلن فلا تفسلوهن ان يتكنن أزواجهن » ... فان طلقها فلا تلح له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « الأيم - وهي المرأة غير المتزوجة بكراً كانت او ثيباً - احق بنفسها من ولها » . ويقولون : « ان المرأة تتم اهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت الشريعة يدها في امر مالها كالم رجل ، نتيجة لكسالى اهليتها ، فيجب ان تكون لها الولاية كذلك في امر زواجها » ويخالف في ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون امر الزواج للأولياء للمرأة ، مستدلين بحاكي القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الاولياء « واتكحوا الأبايى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تفسلوهن ان يتكنن أزواجهن » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « لا نكح الا بولي » لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينشر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة المعافاة الرشيدة لا ينصرف ابوها في أقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج السيسر منه بدون اذنها ، فكيف يجوز ان يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريد هو وهي من اكبر الناس له ... » وينتصر الفقيه العراقي للمذهب الجمهوري ، ويرد على المذهب الحنفي في تسويته بين الزوجات والتصرفات المالية ويقول : ان الامرين مختلفان من وجوه : منها ان عفاف المرأة وشرفها اعظم شأناً من أموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس في المال مثل ذلك ، ومنها ان ما يصيب المرأة في شرفها بسبب تزوجها بمن لا يكافئها يصيب اوليائها بالاذى ، وليس في التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الغفلة ، فان الأساس والهدف هو صيانتها والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

### الاسلام والرق :

٢- وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف أباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجيء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « **متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا** » .

والقارئ للقرآن الكريم لا يجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وإنما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من اعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم يجعله كفارة تستمر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجه على الدولة الإسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، ونفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

اولاً - ان أسرى الحرب يخبر القرآن فيهما بين امرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، أو المن عليهم بها في مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن ( تبادل الأسرى ) (٨٠) . يقول الله تعالى : « **... فاما منابعد واما فداء حتى تصع الحرب أوزارها** » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان أقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وافعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من اعتق رقبة مسلمة اعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « **أيما رجل مسلم اعتق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره** ... »

وإذا كان الصحابة قد استرقوا في حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لا مخصص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون أسرى المسلمين ، ونسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الأسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

---

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لا يرى السلف - وهو عدم الاحسان في التصرفات المالية ، وانفاقه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ في الحجر عليه امداد لادميته وكرامته محافظة على ماله ، وادميته وكرامته وحرية أهم من ماله ، فلا يفسح الاصل بسبب الادنى . والنظر ( ابو حنيفة يظل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢ ) حيث يقول : ان ما يقول به ابو حنيفة من عدم الحجر على السفيه ينفرد به الانجليز اليوم في شرائعهم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الاول ، لأن فيه اطلاق الحرية للمسلمين وغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير اتباعه كما يحرص عليها في اتباعه ، لأن الحرية - عنده - كاللذات والفداء والهواء فوقي طبيعية لكل انسان ( وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ٧٤ ) .

(٨١) الآية ( من سورة محمد .

وقد سرع الله سبحانه احكامه التي تحقق المصالح الاصلية ، وأباح الخروج عنها في احوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا تعدوها . والله سبحانه وتعالى يقول : « **وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه** » .

ثم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** » وفي قوله تعالى : « **الشهر الحرام بالشهر الحرام، والحرمات فصاص** » فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مقابلته بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يقل الحديد الا الحديد ، وان انت اكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية احيانا امام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضرب ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق واسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٢) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانياً - لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان اساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية - تدريجياً من غير رجة اقتصادية او اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث في اليمين ، يقول الله تعالى : « **لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم** او كسوتهم او تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ، ذلك كفارة ايمانكم اذا حلثتم... » (٨٣) كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، تم رغبته في العودة اليها .

يقول تعالى : « **والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ، فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ...** » (٨٤) .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : « **وما كان لؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ...** » (٨٥) .

---

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقاً لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك اماله والتخفيف عنه « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان صدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للانفطار المتعمد في نهار رمضان ، فقد روى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تمتعتها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم سنين مسكيناً ؟ قال : لا . . . » (٨٦) .

وبلاحظ أن العتق هو الواجب الأول في بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من اسمى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما أشد حاجتهم إليه ، وكان رد الحرية إلى الرقيق وفيها حياته الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من لطم مملوكاً له أو ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفاً من مصارف الزكاة في قوله تعالى : « **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والفارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (٨٨) .

ثم دعا إلى تحرير الرقاب ، قرينة وطاعة لله : « **فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، أو اطعام في يوم ذي مسغبة ، يتيماً ذا مقربة ، أو مسكيناً ذا متربة** » (٨٩) « **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والقرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . . .** » وأنى المال على حبه **ذو القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . .** » (٩٠) .

فإن إبدى الرقيق رغبة في الحرية في مقابل مالى ، كان على مالكة الاستجابة لرغبته في الخروج إلى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « المكاتبه » مع التخفيف عنه في هذا المال الذى يدفعه ومعاونته مالياً في أدائه . وفى ذلك يقول الله تعالى : « **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** » (٩١) ثم إن القرابة القريبة تتناقى مع الاسترقاق ، ولهذا إذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا قريب حراً . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فإذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، وإذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم إذا استولد المالك أمته ، أى كان له منها ولد ، كانت في سبيلها إلى الحرية ، فإن شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف في ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « أيما امرأة ولدت من سيدها فأنها حرة إذا مات » .

(٨٦) نيل الأوطار للشوكاني ج ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ - ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٢٣ من سورة النور .

واذا اعتق نصيبه في ميد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العنيق في اداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من اعتق شقصاً (٩٢) له في ميد فخلاصه في ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسمى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا اوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع في الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته تلت التركة الذي تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المنكرة ، وتكون مع ذلك في مسئولية الدولة الاسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوفت اليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرم الرق (٩٤) ، كان مستضيئاً بنور الاسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ - ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى ان يجعل الله له محرراً الى الحرية .

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت ايمانكم » ويقول : « ما خففت عن خادكم من عمله كان لك اجرا في موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسونه ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق » « هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت ايديكم ، فمن كان اخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلّبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه - عليه الصلاة والسلام - وقد حضرته الوفاة - الوصية بالارقاء قارئاً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول أنس : كانت عامة وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حضرته الوفاة ، وهو يفرغ بنفسه : الصلاة وماملكت ايمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الادب القرآني والادب النبوي تسمية العبد فتي والامنة فتاة ، ابتعاداً

---

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الافراد سبباً في مخالفة الاحكام الخاصة بالوصية ، فهي عند لازم اى يجوز للموصى الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الورثة الا في حدود الثلث .

(٩٤) نص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لا يجوز اسرقاق او استعباد اى شخص ، ويحظر الاسرقاق وتجارة الرقيق بكافة اوضاعها » .

(٩٥) انظر نيل الاوطار ج ٧ ص ٣ .

عن معنى الاستعداد . يقول الله سبحانه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيماكم من فتياتكم المؤمنات » (٩٦) ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم : « لا نقل عبدي وامتي ، ولكن قل فتاتي وفتاتي » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الإسلامية اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : « أن الذي أراه صادقا هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءا من الأسرة ... وأن الموالى الذين يرغبون في التحرر ينالونه بأبداء رغبتهم .. ومع هذا لا يلجأون الى استعمال هذا الحق » (٩٧) .

### الحرية السياسية :

٢٢ - ويراد بها أن يكون لكل انسان ذى أهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجده يرسى دعائم الحكم على أساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله - عليه الصلاة والسلام - ويقول : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانقضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « أما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول أبو هريرة : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » (٩٩) .

وبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وبك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي الصالح في قوله تعالى ، في السورة التي سميت « الشورى » عناية بها ونبيها إلى أهميتها : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (١٠٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن علي أنه سأل رسول الله قائلا : الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتي ، واجعلوه بيمينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأى واحد .

(٩٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حضارة العرب ص ٥٩ - ٤٦٠ .

(٩٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبري ج ٧ ص ٢٤٦ وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٠ ، وتفسير الألوسي ج ٤ ص ٩٤ لمعرفة الآراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الآيات ٣٦ - ٣٩ من سورة الشورى .



وقد أقام - عليه الصلاة والسلام - ركن الشورى الذى يقوم عليه الحرية السياسية .  
حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، في الامور العامة ، كما يستشير خاصته من أهل الراى والراسخين في العلم في الامور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الامر حتى صرحوا بالموافقة . فقد قام ابو بكر وقال فاحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم واجاد ، ثم قام المقداد بن عمر فقال : يا رسول الله امض لما اراك الله ، فنحن معك ، والله لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى : اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك القنادر - مكان باليمن - لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه ، فقال له الرسول حيرا ، ودعاه به . ثم قال اشيروا على ايها الناس يريد الانصار . فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : اجل ، فقال سعد : ... امض يا رسول الله لما اردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره ان تلقى بنا عدونا غدا ، انا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون الى وادى بدر ونزلوا في مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال : يا رسول الله ، ارايت هذا النزل ، امنزلا ؟ انزلك الله ليس لنا ان نتقدمه ولا ان نتأخر عنه ، ام هو الراى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الراى والحرب والمكيدة ، قال : يا رسول الله ، ان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى اذى ما من القوم فننزله ، ثم نفور ما وراه ، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالراى . ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى اتى هذا المكان .

وفي غزوة احد استشار الرسول اصحابه فاشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو صلحاء المؤمنين ممن فاتهم بدر ، وأشار عبد الله بن ابي القعود والبقاء ، وقال : اقم يا رسول الله ، ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم اقاموا اقاموا يشربون ، وان جاءونا الى المدينة قاتلناهم في الأفنية وافواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الاطام - اى الابنية المرتفعة - فوالله ما حاربنا قط عدو في هذه المدينة الا غلبناه ، ولا خرجنا منها الى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق على هذا الراى مع انه كان راى الرسول ايضا - اكثر الصحابة ، ودعوا الى الحرب والخروج . فصلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجمعة ، ودخل اثر صلواته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم اولئك القوم ، وقالوا : اكرهنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما خرج عليهم في سلاحه قالوا : يا رسول الله ، اقم ان شئت فانا لا نريد ان نكرهك ، فقال النبي : لا ينبغي لنبى لبس لامته ( ادارة الحرب ) ان يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد عمل برأى اكثرية اصحابه ، ونرك رايه الى رايه . ( ١٠١ ) .

ويجيء أبو بكر فيقول للانصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لاتفتأون بمسورة ، ولا تقضى دونكم الامور ( ١٠٢ ) .

( ١٠١ ) انظر تفسير النار ج ٤ ص ١٩٨ وما بعدها . ( ١٠٢ ) تاريخ الامم الاسلامية للخضرى ج ١ ص ٢٤٢ .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « أيها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فإن رأيتموني على حق فأعينوني ، وإن رأيتموني على باطل فسدوني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة أخرى « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمتم فتابموني ، وإن زغتم فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : أن الله قد جمع على الإسلام أهله ، فالف بين القلوب ، وجعلهم فيه أخواناً ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد ... أمرهم شوري بينهم بين ذوي الرأي منهم « (١٠٢) » ويقول : « إن رأيتم فتي أعوجاجاً فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لا خير في أمر أكرم من غير شوري » . ولهذا كانت له شورى خاصة من أعلام الصحابة مثل عثمان وعلى بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن مائلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من له رأى من المسلمين ، فيعرض عليهم الأمر في المسجد ، بعد أن ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل ما بداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائماً على أساس بيعة الأمة ، وحريتها في الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة التنوري وأساليبها بحسب اختلاف الظروف والأحوال التي أحاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائماً تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى في صور متنوعة ، من غير مساس بأصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

### الشورى لازمة وملزومة :

٢٣ - وهذه الشورى المحققة للحرية السياسية واجبة في الشريعة الإسلامية ، ورأى أهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطفية : الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله وأوجب ، وهذا مما لا خلاف فيه . وقال ابن خوزيمنداد : واجب على الولاة مشاوره العلماء فيما لا يعلمون ، وفيما اتسكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ...

ويقول الفقيه الحنفي الجصاص : « وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ، ورفع أقدارهم ، - أي كما ذهب بعض الفقهاء - لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم إذا استقرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شاوروا فيه ، وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول ، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ، ولا رفع أقدارهم ، بل فيه إحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) » .

ويقول الإمام محمد عبده : أمر الله تعالى نبيه أن يقرن سنة المشاورة في هذه الأمة بالعمل ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصغى إلى كل قول ، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم .

(١٠٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر في ذلك تاريخ الطبري ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها ، ج ٤ ص ٥١ وما بعدها ، ج ٥ ص ٢٤ وما بعدها .

(١٠٦) أحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى ان قول الله تعالى : «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» أول دليل على أن الحكومة الإسلامية تقوم على التسورى، وأنها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر ، وقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » لأن أمر الرئيس بالمشاورة وإن كان يقتضي وجوبها عليه ، إلا أنه لا يوجد ضمان لامتثال هذا الأمر . أما قوله تعالى : « ولتكن منكم امة . » فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون اقواء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل التسورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب التسورى والعمل بنتيجتها ، ويقول في تفسير قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » أي الأمر العام الذي هو سياسة الامة في الحرب والسلام والخوف والامن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية أي دم على المشاورة واطلب عليها كما غلب قبل الحرب في غزوة احد ، وإن اخطأوا الرأي فيها ، فإن الخير كل الخير ، في تربيتهم على المشاورة بالعمل ، دون العمل برأي الرئيس وإن كان صواباً لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الامة في نفويض أمرها الى الرجل الواحد أشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأي الذي تدل عليه النصوص الإسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالتسورى ، والاصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء : أن يكون للوجوب ، ويؤكد قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » بياناً لأوصاف الجماعة الإسلامية وخصائصها ، وفيه تقتزن التسورى - وهي عماد الدنيا - بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء واسطة العقد في نظام الجماعة الإسلامية القائم على الإيمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، وإقامة النعمائر الإسلامية ، والاعتماد على التسورى ، والانفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباغين بمثله ، مع انساح المجال للعفو من غير افراط ولا تفريط : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » .

ولا نجد في الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

وإذا كان بعض العلماء قد ذهب في تفسير الامة الى أن شورى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه إنما كانت تطبيقاً لخواطرها وتأليفاً لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظرًا لعدم حاجة الرسول إليها ، والوحى يرعاه ويسدد رأيه وخطاه ، فليس معنى هذا معمم الحكم بالنسبة لغيره من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه - عليه الصلاة والسلام - كنبى يوحى اليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قوله : « اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتى ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغى قرين تركها .

ثم ان الحكام وكيل عن الامة ، ومقتضى الوكالة ان يعمل بإرادتها ورغبتها وتوجيهها لا

برغبته وإرادته ورأي الأمة ممثلة في أهل الشورى - أقرب إلى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم إذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتما .

وإذا كان الحاكم - وهو رأس الأمة والحارس لمصالحها والحريص عليها - يرى في رأي أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه إلا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع إلى الرأي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الأمة برأيه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن إليه .

وهذا أبو بكر - خليفة المسلمين الأول - يرى قتال المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فيستمر في الدفاع عن رأيه ، حتى يفتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرع صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق » وهذا عمل لا يتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر عن رأيه إلى رأيهم في أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الفضياع ، فقد تخرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، وما زال عمر - وقد كان رأس الشورى - بمنعه ويقول له : إنه والله خير ومصلحة للإسلام ، حتى استجاب للأمر ، وهام على تنفيذه .

وخير للجماعات أن يخطئ وهي حرة الإرادة في أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأي ولو كان صواباً ، فإن ضغط الإرادة وما يترتب عليه من الضيق والإعنات والارهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الأمة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الإمام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرفع به إلى منزلة خاصة ، بل هو وسائل طلاب العلم سواء ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا أعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين بقرع بها أنف أعلامهم ، كما خولها لأعلامهم يتناول بها أديانهم (١١٠) .

---

(١٠٨) الديمقراطية الإسلامية للأستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الإنساني في ظل الإسلام للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ( من بحوث مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٦ ) .

(١١٠) الإسلام والنصرانية ص ٥٨ - ٦١ .

## الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقي ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وإنما نريد أن نعرض لها من زاوية إنسانية اجتماعية أخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فإن ميادين الفكر الإنساني ليست جزراً منفصلة عن بعضها وإنما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل ما لا يمكن إغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا القضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم في القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنبت عليها في كثير من الأحيان .

• ويلدهب برتراند رسل Bertrand Russel في كتابه Philosophy and Politics إلى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون في موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي إلى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلاً أفلاطون في القديم وهيغل Hegel في الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

---

\* استاذ مساعد بكلية الحقوق والشريعة بجامعة الكويت - كلية الحقوق بجامعة القاهرة أحدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ - النظام الدستوري في الكويت ، الكويت ١٩٧٠ إلى جوار عديد من الأبحاث والمقالات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من أنصار الحرية الفردية وخصوص الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك »  
J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن  
الحرية الى المدى الذي كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأي الذي ينادى به ، ذلك أنه يرفض فكرة المطلق  
ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير  
سليم، وهو في الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للإنسان .

ويذهب الفقيه « هانز كلسن » H Kelsen في مقال له بعنوان « الاطلاق والنسبية في الفلسفة  
والسياسة » (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة »  
حقيقة مطلقة انتهى الى اقرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذين لا يرون في  
الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وأياً ما كان الرأي فيما ذهب اليه برتراند رسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذي لاشك  
فيه ان الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى  
بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، وإذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم في  
مشاكل الميتافيزيقا فانهم أسهموا أيضاً في الفكر السياسي وذلك يدعوننا الى القول أننا وان كنا  
نريد أن نبحت الجانب السياسي لمشكلة الحرية الا ان ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب  
الفلسفي للمشكلة وان حاولنا تحاسيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية أخرى فاننا نريد لهذا البحث ان يكون عن مفهوم الحرية في المذاهب  
السياسية المختلفة ، أو بعبارة أخرى مفهوم الحرية في الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن  
نعرض للقضية في الأنظمة السياسية ولا في التطبيق ، وإذا كان ذلك هو الخط الأساسي  
الذي سيسير عليه البحث فان الأمر لن يسلم من إشارة هنا أو إشارة هناك ، على أننا سنحرص  
أن يكون البحث خالصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة  
والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتوضح لنا معالمة . فلن يكون بحثنا عن قضية  
الحرية بحثاً فلسفياً وإنما سيكون في الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحت قضية  
الحرية في اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا في نطاق التطبيقات المعاصرة التي  
تدخل دراستها في نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل في مؤلف  
خاص (٣) .

وسوف نلجأ في دراستنا لمفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من  
مقتضاه أن نشير الى القضية المطروحة في الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور  
الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

(١) B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967.

(٢) H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The  
American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948).

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩ دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ التشعب ، ومن ثم فإن الضرورة تقضي بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعد الآن تمثل الا اهمية تاريخية . ثم تنتقل من الدراسات القديمة التي تتمثل أساساً في نتائج الفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلك نقف على متسارف عصر النهضة في أوروبا ومنتقل الى اصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نجرهم الى المذهب الفردي في ازدهاره ثم في الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكري في العصور المتأخرة حول قضية الحرية السياسية .

★ ★ ★

### أولاً : الفكر اليوناني حول قضية الحرية السياسية :

القيم الثلاث في الفكر اليوناني تتمثل أساساً في سقراط ثم افلاطون وارسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنا سقراط أساساً عن طريق افلاطون ، ولكن ذلك لاينفي ان الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما من القضية محل البحث .

كذلك فقد كان افلاطون استاذاً لارسطو ، ومع ذلك فشتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذي أصبح بعد ذلك بلقب في تاريخ الفلسفة باسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد آراءه في شتى مناحي الفكر الانساني .

اما سقراط فقد كان بطل المحاورات الافلاطونية وقد انطقه افلاطون بأرائه ، اذ لا شبهة في ان الآراء التي جاءت في المحاورات على لسان سقراط هي آراء افلاطون ، ومع ذلك فان حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : إيمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وان الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : إيمانه بسيادة القانون وضرورة الالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك في أن سقراط كان يرى للفرد الحق في المعارضة على ان يتحمل مسؤولية معارضته . ومن جماع هذه المواقف نستطيع ان نقول ان سقراط لم يكن في معسكر الفلاسفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وانه كان أقرب الى المعسكر الآخر حتى وان لم نجد له نظرية متكاملة في القضية موضوع البحث .

واذا كان الذي استطعنا ان نقوله بالنسبة لسقراط هو بالضرورة بالغ الإيجاز فان الذي يمكن ان يقال عن موقف كل من افلاطون وارسطو يمكن ان يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وإنما ستكون اشارتنا الى كل منهما موجزة أيضاً . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرفي نقيض في كل قضايا الفلسفة الأساسية ، ويقفان أيضاً موقفين متناقضين في قضية الحرية .

اما افلاطون فكان يرى ان السياسة علم وفن وانها تحتاج الى تعليم وتدريب وانه ليس كل

الناس يصلحون للتصدي لأمور السياسة ، وإذا كانت صناعة الطب لا يمارسها الا طبيب فان السياسة لا يمارسها او لا يجب أن يمارسها الا من تعلمها وتدرّب عليها واعد لها اعداداً خاصاً ، ومن ثم فان افلاطون كان قليل الثقة بالرأي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » المتأزعة المعدة اعداداً خاصاً لممارسة شؤون الحكم .

وفي « الجمهورية » يرسم افلاطون الطريق لإعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة في معدنها الأصل وفي اعدادها وتدريبها لتولى أمور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فان ما ينتهي اليه تفكيرهم في أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . ان الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي افلاطون الى اهدار سيادة القانون ويعلّي عليها ارادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذي رسمه في الجمهورية لاعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة في ان الدولة التي تعلق فيها ارادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالرأي ولا تنفء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيئاً مستهجناً عند افلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لأنهم سيبتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والمعلم هو الفضيلة في ذاتها كما تعلم على يدى استاذة سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي ان افلاطون عدل في أواخر حياته وفي كتابه « القوانين » عن آرائه في « الجمهورية » وذهب الى ضرورة الايمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على ارادة الحاكمين . (٤)

الا أن الواقع أنه لا مقارنة بين « الجمهورية » و « القوانين » من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الأمور التي نلجدها في « الجمهورية » ونفتقدّها في « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن افلاطون عدل في كتابه « القوانين » عما ذهب اليه في « الجمهورية » من اعلاء ارادة الحاكم الفيلسوف على القانون وإنما الذي ذهب اليه في كتابه الأخير هو أن الدولة المثالية التي رسمها في « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فان البديل عنها والذي يليها في المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن افلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريدّها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة الممتازة من الفلاسفة وان هذه النخبة الممتازة لا يقيد ارادتها في الحكم قيد حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

وإذا تركنا افلاطون الى أرسطو فاننا سنجد آراءه في هذا الموضوع مبسطة أساساً في كتابه « السياسة » الذي يعتبر الى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الافلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول الى النتائج التي ارضاها أرسطو في الموضوع .

ولم يكن البحث عن « العنوة الثالثة » هوشغل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند استاذة،

(٤) لمرة أولى يأخذ افلاطون يرجع الى محاوراته التي ترجمها الدكتور ذي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يرجع الى الجزء الأول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سباين ترجمة حسن جلال العروسي دار المعارف القاهرة ١٩٦٢ ص ٤٢ - ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork (٥) 1964 (mc Graw Hill).



هذا وإن لم يخل كتاب « السياسة » من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هذا الموضوع على أى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي إذ أن ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً في الأساس ، لم يكن تفكير أرسطو تهوياً في عالم المثل وإنما كان تحليلاً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستوري وفقه القانون الدستوري بصفة عامة أن أرسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانية وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد أغلبها ولم يبق منها إلا دستور أثينا الذي ترجمه الدكتور طه حسين تحت اسم « نظام الأثينيين » (٦) .

على أن كتاب السياسة - رغم أن أرسطو لم يعدد الإعداد النهائي للنشر فيما يبدو - لا يزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر أرسطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفي الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى أرسطو في هذه القضية ، وأن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى أن ما يتجه إليه الرأي العام يكون في الغالب أكثر صواباً مما يدعيه أفراد حكماء أو ذوو خبرة .

ويرى أن « الحكم الصفياني » - على حد ترجمة الأب أوغسطينس - هو شيء غير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يرفض ، وأن الحكم الدستوري الذي يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز أرسطو انحيازاً واضحاً لا شبهة فيه إلى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو ذهب مع الديمقراطية إلى مذهبها البعيد ، إذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية ، وأذ هو يرى أن يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لاطبقة الأغنياء ولا الأجراء المعلمين حتى وإن كانوا غير أرقاء .

كذلك فإن أرسطو يؤمن بسيادة القانون إيماناً لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق إرادة الأفراد وإن كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن أرسطو كان أكثر ميلاً إلى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وأنه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا إلى الحرية ضد السلطة مع إيمانه بضرورة وجود السلطة في أي مجتمع منظم .

ولعلنا بهذه العجالة الموجزة نكون قد بينا موقف القمم الثلاث - سقراط وأفلاطون وأرسطو - في الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

### ثانياً : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية أن نعرض أيضاً لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة أن مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا أكثر من ناقلين عن الإغريق مما يبرر لنا في دراسة موجزة بطبيعتها أن لا نتوقف عند الفكر الروماني وأن ننقل مباشرة إلى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

(٦) طه حسين : « نظام الأثينيين » دار المعارف القاهرة ١٩٢١ .

(٧) أرسطو : السياسيات ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولس بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ - ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٢٢ حتى نهاية الباب .

وقيل أن تعرض لهذا الفكر نجب أن ننبه إلى أننا لا نعني بالفكر الديني أنه فكر جاءت به الأديان السماوية نفسها ، وإنما نعني أنه فكر قاله رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لأتباع ذلك الدين ، وهو لا يعدو أن يكون اجتهداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية أو الاسلام .

لكذلك ومن ناحية أخرى فإن عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني في هذه القضية لن يجرنا إلى التطبيقات التي حدثت في دول قامت أو ادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن أفكار بعض رجال الدين التي سنعرض لها هنا إنما تنسب إليهم أساساً ولا تنسب إلى الدين ، أن الخطوط العريضة في هذه الأفكار نستطيع أن نلمسها لدى اثنين من المفكرين غير المسيحيين هما نيشيرون Cice:ron وسينيكا Sene:a (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الإمبراطور ولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة . وهذا الازدواج في الولاء يتمثل في العبارة التي ننسب أحياناً للسيد المسيح - عليه السلام - وننسب أحياناً أخرى - وهو الراجح - إلى القديس بولس والتي تقول: « **اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله** » . وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحيين إلى طاعة الأباطرة في أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « **فلتخضع كل نفس للسلطات العليا** ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة . . » (٩) .

حفا كان طبعياً أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها إذا رفضت ذلك النوع من التفكير أقامت مقامه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وإن لم يكن الها إلا أنه ظل الله على الأرض وهو يحكم بإرادة الله وتفويض منه ، وإن طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممنعة ، ومسؤوليته مرجأة إلى الحياة الآخرة .

وفي ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنية بحيث يتكون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما نشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر فإن تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحياً خالصاً « **يعلو** » فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم في « مدينة الرب » هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور في الفكر المسيحي في أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني - الترجمة العربية ص ٢٢٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مدينة الرب التي تصورها القديس اوجستين كتاب :

History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً أمام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحي الذى تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى في هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك وإعلان مقاومة طغيانهم خشية أن يؤدي ذلك إلى الفوضى، ومن ناحية أخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق في أن تحرم الحاكم الذى يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك في أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية في اطار محدود من ناحية أخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور التسمية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بفضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بفضايا الحرية والسلطة .

وإذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا إلى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعاً يبدأون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية في الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها في يد الرسول - عليه السلام - في بداية الامر ثم في خلفائه من بعده .

وإذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين في مواجهة السلطة .

وعلى أى حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية في مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجح في الفكر السياسي الاسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وإن طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه وأصبح حاكماً ظالماً فإنه لا يجب له طاعة .

وفي هذا الشأن يقول الإمام الغزالي : « أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو إما معزول أو واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى أى حال فإذا كان الفكر السياسي الاسلامي أميل في جملة إلى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فإن ما جرى عليه العمل بعد عصر الخلفاء الراشدين وفي الفترات التالية من حكم الدول الاسلامية كان يجرى ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب إلى الاستبداد منها إلى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعتني أن أعيد هنا الملاحظة التي أبديتها منذ بداية الإشارة إلى

(١١) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضراتنا عن الإسلام والديمقراطية في كتاب الموسم الثقافي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني في هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص إنما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وأن هذه الاجتهادات تُنسب لأصحابها ولا تُنسب إلى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة المسيحية أو الاسلام .

### ثالثاً : اصحاب نظرية العقد الاجتماعي وفضية الحرية :

انزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء إلى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وإنما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الإرادة الإنسانية ، وأن تلك الإرادة تبلورت في صورة عقديين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذي يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير إلى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نعرّج ولو بسرعة على **(مكيافلي)** Machiavelli فقد كان له أثر غير منكوفي تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ، ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافلي له في ميدان الفكر السياسي إعلان أولهما **(المحاورات)** وثانيهما **(الأمير)** . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذي كان يسعى إليه مكيافلي هو توحيد إيطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد إلى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للأعتبارات الإنسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات إخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة مجبوجة - أي كانت - ما دامت تؤدي إلى تحقيق الهدف المنشود أو تقرب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافلي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية إلى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بالقواعد الأخلاقية في السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافلي الذي يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذي تصور أنه كان جسراً مبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها في القرون الوسطى وما قبلها إلى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة ، ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجربيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم في تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفت في كثير من مبادئه إلا أنها استفادت من طريقتيه التجريبية والواقعية في التفكير .

وإذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد انزلوا السلطة من السماء إلى الأرض فقد كان مكيافلي سباقاً عليهم في هذا الميدان .

وأبرز مفكرى العقد الاجتماعي ثلاثة هم : **هوبز** Hobbes و **لوك** Locke و **جان جاك روسو** J.J. Rousseau

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية في الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على امر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ **هوبز** - أسبق الثلاثة زمناً - فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية في فلسفة أرسطو السياسية ، ألا وهي أن الإنسان مدني بطبعه ، ويذهب إلى أن ذلك غير صحيح جملة

وتفصيلاً ، فالإنسان عنده إنائي مفرط في الأنانية ، راقب في التسلط وسفك الدماء ، فيه جسوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادة ما استطاع الى ذلك من سبيل ، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا ائرفكرة العدالة في تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة . لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالم ومظلوم ولكن فيها رغبة عامة في أن يقتل الإنسان الإنسان وأن يسيطر عليه وأن يرداد من وسائل القوة بغير حدود . والجميع سواء في تلك « الشرور » .

تلك كانت حالة الفطرة في نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة في العقد الاجتماعي وإقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، أن الرغبة في البقاء وخوف القتل الذي يهدد شبعة كل إنسان من قبل كل إنسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات التقى الأفراد في ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذي وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزم أمام أي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً في العقد إذ أن العقد كان بين الأفراد وبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً أو مستفيداً من العقد .

ولتزم العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة إرادة الحاكم أيًا كانت تلك الإرادة . وينتج عن العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

أ - حقه في أن يعاقب الأفراد . وهو حق لا حدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يشتر اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم في العقد تنازلوا عن كل حق في إمكانية الاعتراض أيًا كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون في أي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب - حقه في التشريع وسن القوانين . وإرادته هي القانون وقبل أن تظهر هذه الإرادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغي التشريع أو يعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق أو ما إليها الا إرادة الحاكم المتمثلة في القانون . ونصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أو غير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقدم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

ج - كذلك فان الحاكم هو الذي يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه في القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابة عنه .

د - وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حق شامل في مراقبة كل الأفكار والآراء دينية كانت أو سياسية أو غير هذا وذلك .

ويبدو من تعدد السلطات التي رأى هوبز أن العقد الاجتماعي يضيفها على الحاكم أنه لا يتصور أن يكون هناك اطلاق للسلطة أبعد ولا أوسع من ذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتعاقدا وإقاموا الحاكم أساساً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم - وهو يملك كل شيء على ما يرى هوبز - أن يحكم على الناس بمقتوبة الموت ؟ .

الحقيقة ان موقف هوبز من هذا التساؤل قد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة في حفظ الذات هي عنده سبب وجود الدولة فإذا تهدد الذات ما يؤدي الى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفرد المهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد ويعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . ان المحافظة على الذات أساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكون الا بقانون او وفقاً للقانون - كما يقول الجنائيون - ولكن إرادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فإن الحكم بالموت - أي ما كان الداعي له - انما يمثل إرادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه .

الى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفته السياسية الى جانب تأكيد السلطة وتقويتها وإطلائها ومن ثم فإنه قضى على كل مظهر من مظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم للحاكم وكل مظهر من مظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

وإذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبز - داعية الحكم المطلق - فان نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك الى أن الناس ولدوا أحراراً ، وأن الحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حرية كاملة ومساواة كاملة لكل الأفراد في علاقاتهم ببعضهم كانت تتضمن في الوقت نفسه اختفاء المعيار العام الذي يرجع اليه الناس في علاقاتهم . كانت إرادة كل انسان هي مرجعه وكان كل فرد هو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك ان هذا الوضع على ما يبدو في ظاهره من رحمة الا أنه لا يمكن أن يُحتمل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property في حالة الفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقر الذي كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس في الخروج من حالة الفطرة الى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عند لوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، انها كانت تعني الحياة والحرية والمال جميعاً .

وأي عدد من الناس « يُجمعون » على أن يخرجوا من حالة الفطرة الى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضوعي للقانون يلتقون في تعاقد ينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية الى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

(١٤) لحرفة اوف باراء هوبز يرجع أساساً الى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعه حديثه في نيويورك عام ١٩٥٠ (Leo Strauss; History of Political Philosophy, P. 354 — 377 وراجع كذلك : Everyman's Library)

( مقال لودنس بيرنز ) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقد لوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين ان التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والمعقد يتم باتفاق اطرافه الراغبين في اقامة المجتمع المدني المنظم جميعاً ، ومن لا يدخل في العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذي ينضم الى العقد يصبح انضمامه ابدياً ولا يستطيع الخروج . من اطار المجتمع المنظم بعد ذلك ابدأ . ان الرابطة اختيارية في بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة ابدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخل الجماعة التي تقوم على تعاقد الافراد جميعاً . وهنا يقول لوك : ان الحكم داخل الجماعة - بعد قيامها عن طريق الاجماع - يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدين القائلين بحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على أساس الفصل بين السلطات . وهو يرى ان السلطة التشريعية - وهي تقوم الى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء ايضاً - هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي يقوم بتنفيذ ما سنه السلطة التشريعية من قوانين .

ويرى لوك ان حق الجماعة في مقاومة الطغيان هو حق مقرر في مواجهة أى استبداد منحرف اليه السلطة ، ذلك انه يرى ان السلطة المطلقة تخرج عن ان تكون حكومة في مجتمع مدني منظم ولا تتركز في وجودها الى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غير المقيدة ، ويرى أن السلطة في المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها ارادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فان لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الانسان والذين يرون ان هذه الحرية يجب ان تصان ، وأن صيانتها هدف اساسي من وراء اقامة الحكومة داخل المجتمع الانساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن الى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وابعدهم أثراً في تاريخ الفكر السياسي وأقربهم - تاريخياً - الى العصر الحاضر ذلك أنه ولد ومات في القرن الثامن عشر ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) وبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي » *Contrat sociale* بعبارة المشهورة : « لقد ولد الانسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان .. كيف حدث ذلك ؟ لست أدري !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالة الفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كان الانسان فيها حراً سعيداً يعيش بين اقاربه في حال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة . ويرى روسو ان الانسان الذي اقام المجتمع السياسي والذي جر على الجنس البشري بذلك كل الشرور هو أول انسان قال « هذه الأرض ملكي » وقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت ايضا الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو ان رجلاً ذكياً من بين « من يملكون » هو الذي دما لأول مرة الى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلك الرجل الماهر ان قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

(١٥) راجع اساساً :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه في الملكية صفة الشرعية ويحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخبذة ، إذ بقيام مثل هذا المجتمع أخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذي شرعه الأغنياء الأقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وترتيباً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة في زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

وإذ أدان روسو أنظمة الحكم في زمنه فإنه اتجه إلى الماضي . . إلى أيام الإغريق معبراً أن المدن السياسية الإغريقية - واسبرطة بالذات - كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء اقتصاداً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند أدانة الأنظمة القائمة في عصره ولكنه تصور أن الخلاص الذي يعيد إلى الإنسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التي تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وإنما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل إنسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد وإنما لكل الذي هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه في يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . أن كل طرف في العقد مساو لكل طرف آخر تماماً وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعاً لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشئ شخصاً صناعياً هو الدولة التي هي تعبير عن إرادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون أحداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فإن السلطة السياسية التي ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، أن الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً إليه من ناحيتين ، أن كل فرد يتنازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السیادات الفردية ، ويمثل الإرادة العامة التي هي بدورها مجموع الإرادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية إذ أنهم جميعاً يرتدان إلى شيء واحد هو إرادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم - كما تخيله روسو - وتقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشيأ مع فكره فإن روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتي يجد شعبها نفسه مضطراً إلى نوع من التمثيل والنيابة في الحكم ويرى أن ذلك عندما تدعو إليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التي قام عليها الاتفاق .

كذلك فإن روسو إذ ينظر إلى الإرادة الجماعية تلك النظرة التي أشرنا إليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات وبراهها منافية لوحدة الإرادة الكلية الشاملة التي تتمتع بكل شيء ونستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الأفراد أو لأنها هي بذاتها كل الأفراد .

والحقيقة أن روسو مع تقديره الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار إليه للعقد الاجتماعي إلى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجومه على أنظمة الحكم في عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتقاص على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،



الأمر الذي كان سائداً في بداية القرن الثامن عشر والفرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهانا من روسو تكون قد انتهينا من دراسة البارزين في مدرسة انعقد لاجتماعي . تلك المدرسة التي لا ترى في الدولة والسلطة ظاهرة طبيعية وإنما ترى فيها ظاهرة إرادية اتجهت إليها إرادة البشر رغبة في التخلص من حالة العطره . وكما رأينا فان انقطاب هذه المدرسة لا يلتصق على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، اذ ان هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدي اليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادي لوك بسلطان مقيد ومن تم يترك للحرية مكانها في المجتمع الانساني ، ويبكى روسو على الحرية الفطرية التي افتالتها الملكية الخاصة والانظمة القائمة عليها ويدعو الى عقد اجتماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقيم نوعاً من الإرادة العامة يودع لديها كل الحقوق وينصوّر انه بذلك أعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذي لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذي يرى ان روسو مهد للانظمة الشمولية التي تغطي بطبيعتها على الكبار الفردي . (١٧)

#### رابعاً : المذهب الفردي وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردي بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الاغريقي ان المذهب الذي نريد أن نعرض له الآن يأتي في الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو انه يناقضها بالضرورة . ذلك ان المذهب الفردي له جذور بعيدة تصل حتى الى الاغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردي ، بل ان منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على ان المذهب الفردي بلغ قمته تضججه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذي أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً أدى الى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism في الفكر السياسي .

واذا كان المذهب الفردي قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار إليها فاننا نستطيع ان نلمس جذوره لدى إبيقور Epicure وبركليس من الاغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو أقل ايضاً في الفردية ولكن أكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلى قدر الانسان في ذاته وتدعو الى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها احد الاسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفي نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذي اجتاحت أوروبا المسيحية داعياً كثيراً من المفكرين الى الاتجاه الى القيم الفردية والمناذرة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك - التي عرضنا لها - تمهيداً لما جاء به ببناء المذهب الفردي بعد ذلك من آراء حول قيمة الانسان وحرية الانسان ،

(١٦) راجع اساساً كتاب : Contrat Social لجان جاك روسو وقد طبع بالفرنسية اصلاً وترجم عدة ترجمات الى الانجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ - ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا إليه .

وإذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردي على نظرة معينة للإنسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية في ذاته ، وتعتبر أن من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الإنساني ، ذلك أن النوع الإنساني لا يقوم إلا على الأفراد وبالأفراد ، فالإنسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود في الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فإن كل القيس لا بد وأن يكون محورها الفرد . كل قيمة تعلو من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فإن الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وإنما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والإنسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسي المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذي أنشأ بإرادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة في المجتمع السياسي لإبرهه الحماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور أن يكون للسلطة التي لم تنشأ إلا من أجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، أنها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

إن السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لانعدها، ومن ثم فإن المذهب الفردي يدعو إلى تقييد السلطة ووضعها في أضيق نطاق ممكن بحيث لا تحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل إمكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردي في المجال السياسي إلى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقتان بالشخصية الإنسانية لا يجوز النيل منهما أو تقييدهما إلا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضى بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادي فيدعو إلى حرية اقتصادية كاملة لا تجيز للسلطة أن تتدخل في النشاط الاقتصادي الفردي أو أن تضع عليه القيود .

إن من حق كل إنسان أن يعمل العمل الذي يريد وأن يترك ما لا يريد .

ومن حق كل إنسان أن يملك ما يستطيع أن يملكه ما دام لا يعتدى على حق غيره في التملك . . . وأن حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لا يجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فإن سلطان الإرادة الفردية - تعبيراً عن حرية الفرد تأكيداً لها - يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لا تقترب منه إلا من أجل إنفاذ سلطان الإرادة الفردية وحمايته إذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردي - في جوانبه السياسي والاقتصادي - يقولون أنهم بذلك وبإعلاء قيمة الإنسان الفرد لا يؤدون إلى هدم كيان المجتمع وإنما هم يبنونه البناء السليم الذي ينبغي أن

يكون عليه، ذلك أن المصلحة الفردية عندهم تؤدي إلى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست إلا جماع المصالح الفردية، أن الفرد إذا سعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة إنما يحقق في الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يتعمر .

هذا هو مضمون المذهب الفردي بإيجاز شديد .

وإذا جاز لنا أن نشير إلى بعض المحدثين من ممثلي المذهب فإننا نستطيع أن نشير إلى توكفيل Tuccville ( ١٨٠٥ - ١٨٥٩ ) وجون ستوارت مل J.S. Mill ( ١٨٠٦ - ١٨٧٣ ) في الجانب السياسي - وأدم سميث A.Smith ( ١٧٢٣ - ١٧٩٠ ) في الجانب الاقتصادي ، وكلهم ينتمون إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك في الانحدار والانحسار في أخريات القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنان من هؤلاء الثلاثة - توكفيل ومل - بعد أن كان المذهب قد برجم عن نفسه عمليا في الثورة الأمريكية وما تلاها من إعلان للاستقلال ذلك الإعلان الذي يوشك أن يبنى مضمون المذهب الفردي كاملا غير منقوص . كذلك بعد أن كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دويا هائلا في العالم كله وأصدرت إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردي .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين أقاموا المذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد كان اختفاء النظام الإقطاعي من أوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجارية أولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الإنساني مستعداً لإنتاج قيم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفع به .

وإذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة الذي سبق هاتين الثورتين فإنه عاش من غير شك في ظل أرهاصاتها وفي ظل الظروف التي كانت لا بد وأن تؤدي إليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الظروف الاقتصادية المؤدية إلى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية في إنجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث أسبقهم زمناً فإننا سنبدأ به ثم نمضي بتوكفيل ونختتم بجون ستوارت مل .

### ★ ★ ★

١ - كان آدم سميث ( ١٧٢٣ - ١٧٩٠ ) استاذاً للفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو أشهر الاقتصاديين المدافعين عن الحرية الرأسمالية وإبدهم أثراً . وفكر آدم سميث الاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردي الذي نحن بصددته بالذات .

والعملان الفكراني الأساسيان لآدم سميث هما كتابه عن « نظرية المشاعر الأخلاقية » ( ١٧٥٩ ) The Theory of Moral Sentiments الذي يوشك أن لا يذكره أحد ، وكتابه « بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم » ( ١٧٧٦ ) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذي أذاعت شهرته حتى أنه ليعد أحد الأعمال الفكرية الأساسية في تاريخ الفكر الإنساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « ثروة الأمم » هو الدفاع عن الرأسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من ههنا ولا ههنا المتصور أن نوجسز أفكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة العربية المرتبطة بما نريد أن ندرسه أساسا .

يرى سميث أن ثروة الأمة تقاس بدخلها السنوي العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية في زيادة دخله الى أقصى حد مستطاع وهو لا بد فاضل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب أن يتركوا أحراراً . والناس اذا يعملون بحرية من أجل زيادة دخولهم لا يدخل في اعتبارهم بل ولا يعنيهم أنهم يعملون في نفس الوقت من أجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم في الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت في مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention » .  
على حد تعبير آدم سميث في كتابه « ثروة الأمم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام ، ومن ثم فانه كثيراً ما كان يردد « لنده الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course » والقوانين الطبيعية عنده تؤدي الى القول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة أنه كان يسمى النشاط الخاص بأنه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وأن يؤدي الى الرفاه العام والتقدم .

وترتيباً على ذلك كله فسان سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة في النشاط الخاص ، ويرى أن في ذلك تعطلاً للقوانين الطبيعية وتعميقاً للتقدم . وكان لا بد وأن ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية أو بالحق الطبيعي في الحرية ذلك الحق الذي لا يجوز تقييده ، ومن ثم فانه بالنسبة لأنظمة الحكم كان من أنصار الديمقراطية لأنها تؤدي الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى أبعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يف سميث بين دعاة المذهب الفردي شامخاً في دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكي تظل دائماً مجرد حارس لامن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب - الكسيس توكفيل ( ١٨٠٥ - ١٨٥٩ ) الراجع أنه هو الذي نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وإن كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيراً منه كما سبق أن أشرنا .

وقد اشتهر توكفيل في الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية في أمريكا « La Démocratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى أمريكا ليدرس أساساً

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New York; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ ج ١٢ ص ١٦٢ .

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل في القضاء الفرنسي ، وسافر في رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك - ١٨٣١ - بتحقيق آمال انصار الحرية وانباع المذهب الفردي .

والمحور الأساسي في فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذي ينظر إليه على انه إرادة الله ، ان الله اراد ان يكون الناس منساوين وان تطور الانسانية نحو تحقيق المساواة انما يتم بعناية الله .

وبالرغم من ان توكفيل كان ينتمي الى اصول ارستقراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطي قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بأنها تساوي بين الناس . واذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك انه لا يجوز أن تعلق إرادة أحد على آخر ومن ثم تحقق الحرية ، فالحرية اذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي أصل كل الحقوق الطبيعية ومصدها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانساني وأن ذلك المسار يرتبط بآرادة الله، اذ يبدو ان توكفيل كان عميق التدبير .

وحتى يكون النظام الديمقراطي محققا غاياته المتلى في المساواة وما يتبع عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

اولا : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيرا من جوهرها بالنسبة للأفراد العاديين .

ثانيا : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والاحزاب والاندية وما إليها .

ثالثا : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المظالمين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذلك الذي دخل به الفكر السياسي وهو في سن الثلاثين ، وتقديرى ان أهمية الكتاب ترجع أساسا الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، وإلى انه كان وصفا لتجربة جديدة شددت انتباه الناس وامعابهم وعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية أخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملا عاديا . ( ٢١ )

ج - وننتقل الان الى اكبر المدفعين المحدثين - وآخرهم أيضا - عن المذهب الفردي وهو : **جون ستيوارت مل** ( ١٨٠٦-١٨٧٣ ) عاش جون ستيوارت مل حياته كلها في القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردي قد حقق في القرن الثامن عشر ثمراته العملية في الثورين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكرى . وجاء مل والدنيسا توشك ان تنفير ، والمذهب العتيد يوشك ان يهتز ، واحس بفكره النافذ وعشغه

المتشد للحرية بما يدور فحمله قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردي بصورته التقليدية وذلك في رسالته عن الحرية « On Liberty » .

وإذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق أكبر قدر من السعادة وتجنب أكبر قدر من الألم - على ما تذهب إليه المدرسة البنائية ومنها مل مع بعض التعديلات - لمجموع الافراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فان ذلك كله لا يمكن ان نحققه الا بواسطة الحرية .  
ان الحرية هي اساس السعادة واساس التقدم واساس الحكم الديمقراطي جميعها .  
وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية انصرف .

ويرى جون ستيوارت مل ان تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فلانسان الفرد ان يعتنق ما يشاء وله ان لا يعتقد في شيء قط ، وله ان يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها في ما تعتقده ولا ضير عليه في ذلك ولا قيد اطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقاد . اما عن حرية الرأي او حرية التعبير عن الرأي فان جون ستيوارت مل يذهب أيضاً الى اطلاقها من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيرة في هذا الصدد « ليس للجنس البشري كله ان يفيد حرية فرد في أن يعبر عن رأيه الا بنفس القدر الذي يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق في تقييد حرية الجنس البشري كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره في اطلاق حرية التعبير عن الرأي من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الرأي المعبر عنه اما ان يكون صوابا واما ان يكون خطأ واما ان يدور بين الخطأ والصواب . فاذا كان الرأي صوابا فان صالح التقدم البشري يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأي ، واذا كان الرأي خطأ فان التعبير عنه يؤدي في نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئه ، ومن ثم الى رفضه ، وفي ذلك الخير للمجتمع الانساني ، واذا كان الرأي المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فان عرضه ومناقشته كفيلا بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

ويضيف مل الى ذلك في باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأي انه كثيراً ما عرضت آراء كانت تبدو في اول الامر مستهجنة وخاطئة من اقلية الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحيها واسهامها في التقدم الانساني ، ومن ثم فان استهجان رأي من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه اطلاقاً ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأي وخطأ الاقلية في معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأي فان مثل هذه الآراء ندرت ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانساني . وهذا عن حرية التعبير عن الرأي التي يذهب مل الى اطلاقها أيضاً على النحو المتقدم .

وباتي مل بعد ذلك الى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والأصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردي حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الاقلية ، ولكن

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. Quoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ .

حرية الصرف وحدها يمكن أن ترد عليها بعض القيود - على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية - وهذه القيود تشمل أساساً في منع اضرار محقق يقنع على المجتمع نتيجة ذلك التصرف . والمجتمع هو الذي يفسح عليه عبء الاتبات في هذه الحالة أى أن المجتمع هو الطالب قبل أن يمنع التصرف أو يحول دونه أو يقيدته أن يثبت أن ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . ان الانسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعاً ، ولكن للمجتمع ان يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للغير . (٢٤)

وفد كان لسل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادي أيضاً ، وهو يذهب أساساً الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى ان الغالب من تلك الأنشطة يؤديه الأفراد على نحو أكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة ان تؤديه، وأنه على أى حال في مجال الإنتاج فان الدولة لا يجوز لها ان تتدخل ، ذلك على حين تصور بدخلها في بعض مجالات التوزيع من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل - حتى في هذا المجال - من باب الاستثناء الذي يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادي الفردي (٢٥)

ولقد عاش مل في وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه أنجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردي تهتز اهتزازاً شديداً وكانت صيحتة هي اروع الصيحات وأخرها بالنسبة للمذهب الفردي في صورته التقليدية .

#### خامساً : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في إنجلترا أولاً ثم في أوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الرأسمالية الصناعية وترعرع في ظلها المذهب الفردي الذي انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الرأسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين أيضاً .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الرأسماليين أنفسهم على أن صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الرأسماليون يزدادون ثراء فاحشاً، وكان العمال يسكنون اسفللاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة في اليوم في المتوسط، وكان النساء والأطفال أيضاً يعرضون اعتصاراً في تلك البوتقة الصناعية التي لا ترحم . ولغقت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو أكثر راديكالية وعمقاً أوجدت في الفكر الإنساني تياراً يناهض الرأسمالية ويناهض المذهب الفردي بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذي تبلور بعد ذلك في المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة ان الدعوة الى الاشتراكية أو الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من أصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء في هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذي

تقوم حوله الحياة الإنسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية ، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من أساسه . وتلتقي تلك المذاهب في جعلتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية ، وانه من ثم لا مندوحة من الغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه أنصار المذهب الفردي الا مهيضة الجناح ، ولكن ذلك يعني عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الرأسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته - التي كانت محرومة منها - من ناحية أخرى .

ولا شك في ان الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت اقواها انرا وكانت اكثرها محاولة لاقامة المذهب على اسس علمية ومن ثم فانها جذيرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولوقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصبية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى ان المادة اسبق في الوجود من الفكر وانها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نعرض المادية الجدلية ولكن الذي نريد ان نعرض له هنا - وبايجاز شديد - مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على اساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية ان « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الرأسمالي . وتذهب الماركسية الى انه في ظل النظام الرأسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية أخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لا بد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الرأسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تمتع بها القلة وتجنى ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تمتع بها الكثرة وتجنى ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة ، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة أخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي ، وهنا تختفي الطبقات تماماً وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تدلج أجزء الدولة وتختفي سلطة القهروتورث فرف اعلام الحرية .



ويبين مما تقدم أن الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب اندحار النظام الرأسمالي وهنا لا بد من وجود السلطة بل ولا بد من اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهناتؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لأنها لن تكون في حاجة اليها (٢٦) .

وإذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقا كاملا للمذهب الفردي - برغم كل الدعاوى - فإنه لم ير أيضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقاتلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذاك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقا كاملا .

### ★ ★ ★

ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية في المذاهب السياسية وليس في التطبيقات التي قامت عليها او ادمت انها قامت عليها .

### ● ● ●

وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوي .

#### سادساً : المذهب الفوضوي وقضية الحرية :

المذهب الفوضوي بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التي نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزي Godwin (١٧٥٦-١٨٣٦) وبرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩-١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤ - ١٨٧٦) وكروبتكين Kropotkin (١٨٤٢-١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيرا الفرنسيان المعاصران - بيرييه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة أساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا أساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك في بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوي أساسا على رأى متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك ان المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان وحب الخير ورغبته في التعاون مع أقرانه . يلتقي الفوضويون مع

---

(٢٦) راجع الاعمال المختارة لكارل ماركس جزآن وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والمعيد من الكتابات عن الاشتراكية بامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ - ٩٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر في فرنسا آخر - عام ١٩٦٤ - كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءا من بروتاجوراس في القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمدةنا الاساسي في عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية.

هذا وقد نشر في العدد الثاني من مجلة (عالم الفكر) مقال قيم عن «الفوضوية» للاسناد علي ادهم وقد كان لي فيه أيضا عون كبير على الايام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردي في أن الانسان الفرد هو محور الوجود الانساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية في الحرية والمساواة وفي أن المجتمع ما وجد الا من أجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافاً جليدياً حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل انصار المذهب الفردي من الملكية حقاً مقدساً لا يجوز المساس به فإن الفوضويين يلتفتون مع الاشتراكيين في اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفي أن الفناء أمر لا مندوحة عنه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

أن الملكية الخاصة هي السبب في وجود الحكومة والقوانين وأجهزة القهر ، والفناء الملكية الخاصة لا بد وأن يؤدي الى الفناء ذلك كله ، الأمر الذي ينادي به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعاً خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومة وكل انواع السلطة . ويرى الفوضويون أن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من النعوان التلقائي بين الأفراد في كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة في استمرار الحياة ومع حب الانسان الطبيعي للتعاون - فيما يرون - يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم تتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين أنه من الخطأ أن يتصور البعض أن الفوضويين يدمون لهدم الحياة الاجتماعية ، أنهم يدعون الى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً ويعيش في ظل التعاون والحرية والعدالة مع قرانه جميعاً سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم أن الفوضويين اذ يدعون الى الفناء الدولة والسلطة إنما يدعون الى حلم انساني تر فرف عليه اعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوي لم يستطع أن يحقق نفسه في واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور الا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذي لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فإننا سنترك الفوضويين مع أحلامهم الجميلة لنعود الى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية في الوقت الراهن من القرن العشرين .

### سابعاً : قضية الحرية في القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربيين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكي في جزء من العالم ، وشاهد أيضاً العديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذي نلاحظه على الفكر السياسي في القرن العشرين - خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية أنه فكر بعيد عن « الدوجماتية » العنيفة التي كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، أنه فكري تجريبي وتوفيقي الى حد كبير ، وكذلك ومن ناحية أخرى فإن الفكر السياسي في القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملاً لكل جوانب المشكلة التي يعرض لها ، أنه لا يكتفي عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة وإهمال جوانبها الأخرى .

وإذا كانت هذه هي السمات العامة للفكر السياسي المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذري بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية أخرى.

كان الذين يقولون ان الفرد اسبق من المجتمع وانه اساس وجوده وان له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده في الجماعة يؤيدون الحرية الفردية الى ابد المدي ولا يرون في السلطة الا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل في أمور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة وبأخذون بالنظمة شمولية لا تترك شيئاً الا وقد امتدت يدها اليه .

والفكر السياسي في القرن العشرين - في جملته - لا يبدأ من أي من الموقفين السابقين . انه يرى ان القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك ان الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يتم على وجوده دليل . ان الفرد لم يوجد الا في جماعة صغرت تلك الجماعة أو كبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه، ومعنى ذلك ان الوجود الفردي المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظري غير قابل للتحقيق . وإذا كان ذلك صحيحاً فان القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك ان فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لا يتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية أخرى فان القول بأن المجتمع اسبق في الوجود من الفرد هو أيضاً قول مغلوط وسقيم ، اذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود اجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فان الاتجاه السائد في الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على انها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لان الفرد لا يوجد - ولم يوجد قط - الا في مجتمع ، كذلك فان المجتمع لا يقوم الا على افراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لا بد وان تنتهي الى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها انصار نظرية العقد الاجتماعي - الذين عرضنا لهم من قبل - ولا بد ان تنتهي أيضاً الى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك ان فكرة الحق نفسها - باعتبار ان الحق علاقة - لا توجد الا في مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الاساسين السابقين - ايهما اسبق الفرد او المجتمع - لا بد وان يؤدي الى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد ان يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

ان الحرية السلبية - حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردي لم تعد هي الحرية التي يذهب اليها الفكر السياسي المعاصر . ان الحرية حقيقة ايجابية فاعلة وليس قصارها انها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لا بد ان تواكبها قضية أخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لا بد وان يتحقق الأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وان يتمتع كل انسان فرد بكامل عائلته . كذلك فانه في ظل هذه الصورة من صور الحرية لا بد وان تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الانساني، اذ بغير ذلك لا تكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك امن اقتصادي ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً باشكال الحكومات، الا انه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لا بد وان تكون تعبيراً أميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب أن نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون في جماعة واحدة ويسهمون في بنائها ويشتركون في انتاجها ولا بد ان يشاركوا ايضاً في عائد ذلك الانتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم في التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سليماً . ان حق كل مواطن في أن يقول « نعم » وفي أن يقول « لا » وهو آمن في كلتا الحالتين هو حق لا تقوم الحرية الا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لا بد أن يرتبط بالأمن الاقتصادي ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادي او تهديده يسلب الانسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يتكونون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لاتنزع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لاجذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون ديوي J.Dewey وهارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحى بانهم يلتفتون - على اختلاف في الدرجة - على الخطوط الأساسية التي اشترنا اليها .

انهم جميعاً - وغيرهم معهم - يؤمنون ايماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الانسان يحقق ذاته ويعبر عن امكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه في آن معاً .



**والآن ..** وفي ايماننا هذه تحتاج العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بايجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكاً مريعاً في اساس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد انه ما من حضارة تعرضت لاساسها للشك العميق والرفض من الاجيال الجديدة الا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً في مستقبلها .

ان علامات تغيير عميق في البنيان الحضاري تحدث الآن، ونوشك ان لا نحس بها لاننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الارض مع انها دائمة الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذي يدب في الكيان الحضاري القائم مع انه امر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الراضون الا نذيراً من نذرهم .

## اليوت والشاعر العرب المعاصر

### \* عب الواحد لؤلؤة \*

مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥، والذي راح الخطباء المصاحيق فيه يتبارون حول موضوع « الأدب والفن والفكر » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتي، فانبرى لهم شيخ ازهرى جليل القدر هو المرحوم أمين الخولي الذي ألقى لهم عصاه فادا بها تلقف ما يافكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » ويكفي أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من في الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذي يجري في الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحدياء التي عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الامر كذلك ، فلماذا نقنفسع بالقتشور « من الاداب الغربية المعاصرة ؟

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « اني ومعى طليعة المشتغلين بالادب والثقافة في بلادنا ، متدلفون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجري في الاداب الغربية المعاصرة إلى لا نعترف عنها الا العشور » (١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رايه كثيراً في هذه الأيام ، الا أن يكون أقل تفاؤلاً حول الفارق الزمني بين المشتغلين بالادب والثقافة في الدنيا العربية وبين ما جرى ويجري في الغرب في الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخلو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجري في دنيا الغرب ، وفي مجال الادب والفكر ؟ اليس لدينا من ثقافتنا وماضيها وتراثنا التليد ما يكفيها كفاية ذائبة ويفيض ؟ » وهذا التساؤل ان وجد ، يذكرني بما دار من مناقشات في

\* الدكتور عب الواحد لؤلؤة استاذ الادب الانجليزي المساعد بجامعة بغداد

(١-٠) غلاف مجلة الادب البيروتية ، عدد ١٠ ( اكتوبر ) ١٩٦٢ .

أمريكا افتمعتني أن العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة . فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودي في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العبري وسداجة المتعاملين به غالباً ، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية في أوروبا اليوم حركة تريد أن تقول للغرب أن الذين حفظوا تراث الأريق واللابين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول إلى الفكر الأوربي ؟ لماذا ؟ ألاهم يتمتعون بقسدرات خلاقة ؟ أم لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا في مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ أن معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد أن يتعامل مع ذلك الطرف ، ومن جهة ثانية فإنها ضرورة لفهم ذلك الطرف أننا موجودون ، فنسمع صوته كما نستسمع إلى صوته ، هذا إذا أردنا لصوته أن نسمع .

وإذا تجاوزنا عن النواحي العملية أو ذات النفع المرحلي في حقبة من حقب التاريخ، فإن من المسلم به أن الفكر لا يزدهر إلا بالتلاقح ، وهذا التلاح هو في غالب الأحيان « أجسام غريبة » تؤدي لمفعولها في نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذي يدخل الجسم البشري فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل الفكر العربي عبر العصور من جراء اتصالاته بفلسفة الهند وفارس والأريق ، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربي شكلاً ومضموناً منذ أبى نواس حتى أيامنا هذه ، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربي ، والأدب أحد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه . قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً إلى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

ليس الأدب صورة الإنسان : فكره وقلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة أن مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاستعمار ؟ هل جاء اليينا الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ ادبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو أديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه ، أم تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

في يوم انفصام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت أتحدث مع زميل في حديقة إحدى الكليات بجامعة أفسسور ، وكان زميلي يغمزني أن أخفف حماسي وأخضض من صوتي ، مشيراً إلى طالب غير بعيد عنا ، أولانا قفاه ، ولكنني وجدت أذنيه أشبه بأذني أرنب ، مشدودتين إلى فوق ، وهو يسترق السمع . . . هذا يفهم عربي ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : أنه طالب إسرائيلي من أصل مصري بعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القرية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر » . هه . . وما هذا الموضوع « الأنتيكة » وما هي فائدته العملية لإسرائيل التي اجتمع لها تكتية الغرب ورأسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، احس بالخجل من تسأولي الساذج أكثر من أي وقت مضى .

أنا لا أدمو إلى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكنني أتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننشد إلى صميم هذا الغرب من خلال فهم « إنسانه » الذي هو خالق المسرح والناطالم معاً ؟ لماذا لا نحاول أن نصل إلى هذا الإنسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الإنسان الغربي « يحب » هذا الإنسان الذي ينفخ صعدره قتالاً : « أنا إسرائيلي » أن خمس سنوات في

المعاصرين بنظري وهما : بدر ناسر السياب  
وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الانجليزي المعاصر عموماً عن  
بنوعين : الاول هو الشعر الانجليزي في القرن  
السابع عشر ( الميتافيزيقي ) والثاني هــو  
الشعر الفرنسي في اواخر القرن التاسع عشر  
( الرمزي ) (٢) . لقد اخذ الشعر المعاصر عن  
البنوع الاول استعمال التشبيهات غير المتوقعة  
التي تدفع القارئ الى تفكيك الأبيات لكي  
يفهم القصيدة . كما اخذ كذلك النزوع الى  
ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك  
الترتيب على حساب الموضوع نفسه . واحسن  
الأمثلة على ذلك هي قصائد جون دن John  
Donne **واندرو مارفل** Andrew Marvell  
ففي قصيدة **جون دن** المشهورة « وداع بمنع  
الحزن » Valediction : Forbidding Mourning  
يقول الشاعر لحبيته وهو يودعها مؤكداً عليها  
ألا تحزن لفراقه :

كأرجال النقاة تفارقون الحياة بهدوء ،  
ويهمسون لأرواحهم إن إذهبى . -  
بينما بعض رفاقهم الحزاني يقولون ،  
لقد فارق النفس الآن ، والآخرون يقولون ، لا :  
كذلك دعينا نذوب ، ودعنا ضجة ،  
دون اناره سبول دموع أو عواصف حمران .  
إنه بدليس لأفراحنا  
إن نخبر الآخرين عن حبتنا .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطيع أن  
ينرجم ولا يجوز عليه النقل ، ومضى حول

من تلك الآداب بحصيلة هضمها ومثلها وأخرجها  
شراً بئاً سائفاً للشاربين .

ومند يواكير هذا القرن وأدبنا على اختلاف  
مشاربهم بتخلدون من ناس الأدب العربي  
بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسته  
« الديوان » في مصر مد بلوت تأسر الشعر  
العربي بالشعر الانجليزي على الخصوص  
وفي حدود العشرين السنة الأخيرة ، وفي غضون  
الحرب العالمية الثانية أو بعدها بقليل ، جعلنا  
نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزي  
بالذات ، طبقت شهرته آفاق أوروبا وأمريكا  
وتترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من  
الشعراء والنقاد في الغرب لا زالت ماثلة الى  
اليوم . ذلك الشاعر هو : **توماس ستيرنز اليوت**  
Thomas Stearns Eliot .

نرى ما الذي يمتلئه اليوت بالنسبة للشعر  
والنقد الذي كتب بالانجليزية وتداوله العالم  
العربي في حدود الخمسين السنة الأخيرة ؟  
ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربي عموماً  
وبالنسبة للشعر والتفكير ؟ وإذا توصلنا الى  
معرفة هذه الأمور بالنسبة للغرب بعبء علينا  
أن نتلمس مدى التأثير الذي وصل إلينا ،  
ومنى ، وكيف ، وإلى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد  
لها مبرر وجود : ولكننا في العقدتين الأخيرتين  
من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات  
حول الموضوع ، تتفاوت في قيمتها نعيمياً  
وتخصصياً . وفي معرض لما وصلت إليه يدى  
وجدت أن سمة حاجه الى تقديم اليوت الى  
القارئ العربي بصورة فيها تركيز وتعمول .  
فإن أملت في ذلك فالخطوة الثانية هي تلمس  
تأثير هذا الشاعر السائد على شعراءنا العربى  
المعاصر وبخاصة في أنتاج اثنين من أهم شعرائنا

( ٢ ) للتوسع في هذه الناحية يراجع البحث الذى كتبه توفيق صايغ لعدد ( الآداب ) المنأاز عن الشعر ( كانون الثاني

- ١٩٥٥ ) ص ٩٢ وما يليها .

القلم تدور حولها وهما نيلان نحو بعضهما وتجمعان في النهاية . وإذا بغيت الساق ذات الابرة ( ثابتة ) مكانها بينما استمرت الساق الثانية ( بدور ) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية ( وسترجع ) الساق الدائرة الى حيث (ابتدأت) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذي اضطر الشاعر الى (الدوران ) و (الابتعاد ) انجازاً فنه صفة الامتياز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية الدوق أشبه بحل المعادلات الرياضية أو تفهم الاشكال الهندسية ، وهذه جميعا فعاليات ذهنية تنتهي بنوع من النشوة لدى القارئ ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (المتافيزيقي ) جريباً على تسمية الشاعر جون درايدن John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد اسنهورى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل البوت نفسه الذي اهتم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحي الذي عاصر شكسبير وشعل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

أما الينبوع الثاني ، وهو الشعر الرمزي الذي طبع الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزي المعاصر صفتي الايجاز والبلورة مما جعل تفهم القارئ لهذا الشعر إبطاً وأشق لانه لا يعتمد عنصر المباشرة والخطابة والنقر بل عداد يتميز بصفاء أشبه بالموسيقى « بحث حاله ذهنية اقرب الى التدهة الصوفية » (٤) . وفي الوقت الذي قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميه Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين ) يقتربون بالشعر

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ، وسفط موضوع التعجب فيه « (٢) ولكن القسارىء العربى الذى لا يعرف هذه القصيدة في نصها الاصلى ويجد في ترجمتى لها غموضاً وعبوياً ذكرها الجاحظ ، فليعلم انها في الاصل أشد غموضاً وتعقيداً منها في الترجمة العربية ، ولعمد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالغة التعقيد ، قاسية الجرس ، هي آخر ما توفع حبيبة ان نسمع من حبيبها المضطر لفراقها لحاجة تقتضيها أمور معاشية دنيوية . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المبالغت يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وأنه ينقل صورة العراق بالوت لتعادل الفراق بالسفر . من المألوف ان يقول الشاعر لحبيبتيه وهو يفارها : لا تجزعي قلن يطول غبابي ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبتيه : دعينا نفترق يهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه التشبيه الذى بانى بعف في أول المقطع الثانى : « كذلك دعينا ندوب ، دونما ضجة » ونسأل : لماذا ؟ وانينا جواب مقنع ، لو جاء لدائه ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذى يربط الشاعر بحبيبتيه ، ولا يريد ان يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الافراط في الحرص والحفاظ يبرر أسلوب الحرص ذاته ؟ سم تتبع سبعة مقاطع كلها تشابه غريبة ومبررات اقرب ، نريد ان نقول ان روحينا متلازمان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالعراق ناره أشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رفيعاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وتارة تكون الروحان أشبه بساقي « فرجال » الساق ذات الابرة بابتة مكانها لا سحرك ، والساق ذات



يقول الناقد الأمريكي ف. و. ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في بلادنا فإن **الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست Frost واليوت Eliot.** إن الفرق بين الاثنين هو كون الأول شاعر « الإنسان في الطبيعة » وكون الثاني شاعر « الإنسان في قفر المدينة » . (١)

ولد توماس ستيرنر اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية ميزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك . ولكن الأسرة تحدثت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الاقليم المرموق ثقافياً والمعروف باسم ( نيواكلند ) New England . كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالي نيواكلند عندما يكون في الجنوب الغربى ( ميزورى ) ومن أهالي الجنوب الغربى عندما يكون في نيواكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافى العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته، ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة . وبعد حصوله على درجة الليسانس والماجستير وأصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس، وبلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في أكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ أقام هذا الشاب الواسع الثقافة بغية حياته في إنجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفي عام ١٩١٥ تزوج اليوت بأقصة انجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك ( لويذرز ) . وفي عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرر مجلة « القياس » Criterion ذات النافذ الادبى الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بـ دار ( فيبر ) Faber للنشر . وفي عام ١٩٢٧

من التصوير ، والحركة الصورية ( الإيماجزم ) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الأمريكى المخرب فى أوروبا عزرا باوند Ezra Pound وإلى الشاعرة الأمريكية التى سبقته **اميلي ديكينسن Emily Dickenson** التى تميز شعرها بالتركيز الانيق والرموز العنيفة . وكان ياوند بتعاليمه ونشاطه الفكرى ، القوة الدافعة في حركة الإيماجزم هذه ( ١٩١٣ ) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التى قام بها الأمريكيون في أوروبا وأمريكا . وقد بدأت باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبترك الروائد ، بحيب يمثل المضمون للعين بارزاً محدداً الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » **لويليم كارلوس وليمز (٥) :**

William Carlos Williams

الكثير يعتمد  
على  
عربة يد  
حمراء  
مزججة بماء  
المطر  
قرب الفراخ  
البيضاء

في مثل هذا الجو الشعري الذى ساد في أمريكا وأوروبا فى أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتنفذ الحركة الشعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعها النتاج الشعري في القارئين وستبقى عنصراً مؤثراً لاحقاً عدة ، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية . فمن هو اليوت هذا ، وما هو أساسه الفكرى والفني ؟

( ٥ ) جبرا إبراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر ( بيروت ) ١٩٦٠ ص ٢١٤ .  
( ٦ ) - Foerster & Falk, American Poetry & Prose, Boston (1960) p. 941.

في القصائد الطوال ، مزيجا مركبا من الاشارات الثقافية والاستعارات والقطعات والأصداء الأدبية يلم بأطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع في سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems ( ١٩١٩ ) ، « الأرض الخراب » The Waste land ( ١٩٢٢ ) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday « رباعيات أربع » Four Quartets ( ١٩٣٠ ) ، و « رباعيات أربع » ( ١٩٤٣ ) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وإنجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل في الآداب في السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمرح الشعري وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمرح الشعري الانجليزي في القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل في الكاتدرائية » Murder in the Cathedral لا تتصلل في اصلتها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . وأعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party ( ١٩٥٠ ) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk ( ١٩٥٣ ) وكلاهما استعارات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذي عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفى اليوت . وان كان شعره قد اثر تأثيراً مباشراً في إنتاج معاصريه من الشعراء في أمريكا وإنجلترا أمثال سينسر ، Spencer ، وأودن ، Auden ، وماكبليش Macliesh ، وهارت كرين Hart Crane وكونراد أيكى Conrad Aiken

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن أنه « ملكى في السياسة ، كلاسي في الأدب ، اكلو - كاتوليكي في الدين » وأصبح عن رفضه للقيم التي تعنتها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقلية التجارية ، التي وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحي . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحسوا يبحثون عن نوع مثالي من السيوعية العالمية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامى النصف المسيحي . وهكذا بدأ اليوت معنى بالزهد والتأمل وانكار الذات ويتهجو الابمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تتسوية التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وفقد وفاء مادي .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » — Profurock and Other Observations — وأعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الاسلوب الشعري الذي يميز الشعراء المبتاعين في القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الازمين الفرنسيين أمثال لافورك وكوربيير Laforgue, Corbière وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة اررا باوند الذي يعترف اليوت بفضلها كما يتضح من اهداء قصيدة « الأرض الخراب » The Waste Land . وقد نتج من هذه التأثيرات جميعاً اسلوب ميل قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » في هذا العصر ، ويذكرنا بالاسلوب وبمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . تظهر قصائد الصوت المبكرة مزيجا متجانساً من الجد والهزل ، بجد الفاري فيها تنفساً من الأغاني الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالمية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى أسفار التوراة وأنعار دانتى ومسرديات تشكبير والأساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر «مقدمات» (Preludes) (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني. الأسلوب في هذه القصيدة - اللحن هو مزيج من الأسلوب الرمزي والأسلوب الصوري. واختيار العنوان «مقدمات» هو اختيار واع، لأن هذه المقدمات من الألحان سوف تتكرر وتعود إلى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة، تماماً كما تتكرر الألحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الأولى، أو المقطع الأول من السمفونية. في المقطع الأول من القصيدة أو في «القدمة» الأولى، يجد القارئ نفسه أمام صورة من صور «الخواء» وفي المقطع الثاني يجد تجسيدا لصورة «الوحشة» وفي المقطع الثالث صورة من صور «الغرف» في حياة عزباء أوشكت أن تنسى عهد الصبا، وفي المقطع الرابع نجد صورة «التشوف» والشبق في حياة رجل أعزب.

روحه تمتلئ عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماشي في «شارع معتم» في أطراف تلك المدينة. وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارئ الذي لا يعرف الأصل، وهو المقطع الأول من «مقدمات».

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في المرات

الساعة السادسة.

أعقاب محترقة لنهارات مدخنة.

وهذه زخنة عارمة تفكك

وغيرهم كثير، فإن آرائه في النقد قد أوجدت مدرسة «النقد الجديد» التي تتناول بالتحليل أعمالاً أدبية كاملة. فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ «العناية المقدسة» The Sacred Wood و«مقالات مختارة» Selected Essays وعام ١٩٣٣ «وظيفة الشعر ووظيفة النقد» The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في إعادة تفسير التراث وإزاحة الغبار عن عمالقة معطوريين كما تصدرت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي. وإضافة إلى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ «فكرة المجتمع المسيحي» The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ «ملاحظات حول تعريف الثقافة» Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر، أحب أن أستعرض مع القارئ شيئاً من القصائد التي اعتقد أن الألام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثلها اليوت في مجال الشعر وسأكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية، وبإشارات سريعة إلى مسرجه الشعري، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الأولى، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة، كما فعل بدر السياب في بعض المقالات أو الرسائل إلى المجلات الأدبية، أو المحاضرات العامة، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك، وبخاصة في كتابه القيم «حياتي في الشعر» (٧) وللسبب ذاته لن أعرض للمسرح الشعري، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي «مأساة الحلاج» (١٩٦٥)، «مسافر ليل» (١٩٧٠)، «الأميرة تنتظر» (١٩٧٠)، وأخيراً «ليلي والمجنون».

(٧) صلاح عبد الصبور «حياتي في الشعر» دار العودة (بيروت) ١٩٦٩.

## البقايا المتسخة

من أوراق ذاوية حول قدميك

وجرائد من عرصات خاوية ،

الزخات تصطفق

على ستائر مكسرة وأغطية مداخل ،

وفي زاوية الشارع

حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض .

ثم تضاء المصاييح .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين  
ممرات العمارات والمساكن . الاماسني أشبه  
بأعقاب السجائر المحترقة ، والنهار ملء  
بالدخان ، لأنه نهار عمل في المصانع في لندن ،  
أو أية مدينة صناعية أوروبية يغلغها الدخان  
أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان  
الزخات التي تعصف بالنفائات والجرائد  
الملقاة من البيوت في العرصات الخاوية ، هي  
مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

أما الاسلوب الصوري فهو في الواقع أحد  
جوانب الاسلوب الرمزي لأن « الایماجية » هي  
تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة « أعقاب  
محترقة لنهارات مدخنة » هي صورة  
محسوسة شديدة النتوء . فأعقاب السجائر  
المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على  
سجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة .  
وعندما كانت فانها كانت في حالة تحول الى  
دخان ينتهي رماده في العقب . فالفناء هنا  
عقب سجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما  
نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، نائي ، غير  
وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً  
يعجبنا ، أو تشبيهاً غير جميل فلا يعجبنا .  
المهم أنه ينقل صورةً مبالغةً في دقتها وبروز  
حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف  
في تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذي تتركه هذه الصور  
المتناثرة حيناً والمتراصة حيناً آخر هو انطباع  
عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة في  
هذا الجو . فنحن نحس بوجود انسان  
هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء  
في الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ،  
ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . وأقرب  
صورة الى وجود انسان في هذه القصيدة هو  
البيت « من أوراق ذاوية حول قدميك » لمن  
هاتان القدمان ، ومن هي المديح في هذا العثم ؟  
الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربية وحيد  
ينفث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء  
وغياب الانسان حتى في صورة الحوذي صاحب

في هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث  
عنه من أن شعر البوت المبكر يجمع بين الرمزية  
والصورية من حيث الاسلوب . والاسلوب  
الرمزي هنا يتجلى في هذا « الایجاز والبلورة »  
في الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها  
ترابطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح  
أن ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة  
بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي  
العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساءً  
وبين « زخة عارمة » وأهوية تعصف بأوراق  
التسجر الداوية والجرائد التي أصابها البلى  
فراحت تلتف حول أقدام الماشين ؟ وما هي  
العلاقة بين المطر يهيم فيضرب « أغطية المداخل »  
وبين حصان العربية « الوحيد » الذي يقف على  
ناصية الشارع ، يصدر عن جسمه الساخن  
بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم  
ما علاقة كل ذلك بأضواء مصاييح الشارع دفعة  
واحدة ؟ .

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين  
هذه الصور جميعاً . ولكن هناك ترابطاً  
وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع  
كلها لتنتقل الى القارئ صورة « اللاشيء »  
و « الرتابة » هنا . فعند الساعة السادسة  
مساءً يعود الموظفون الى مساكنهم وقد خيم  
الظلام وبدأ إمداد طعام العشاء ، وهو في الغالب  
شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون  
من أجل لقمة لذبة لاتتاح لهم الا في المساء .

تكونت منها روحك ،  
كانت تتطافر نحو السقف .  
ليس في حياة هذه « الانسانة » اية متعة ،  
ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذي تعمله عند  
النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث  
حلت لفائف الورق من شعرك ،  
أو مسكت اسفل قدمين صفراوين  
بين راحتي كفين متسختين .

المقطع الرابع يصور حياة أعزب مُسن يبحث  
عن الارتواء في شوارع خلفية ،  
تطأها أقدام عنيدة

في الساعة الرابعة والخامسة والسادسة  
وكل ما حوله رغبة عارمة ونشوف ليطفئ  
حرمانه . وفي آخر القصيدة نسمع صوت  
اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور  
فيقول لنا :

العوامل تدور مثل عجائز  
يجتمعن الحطب في عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة « القرية  
المهجورة » في قصيدة أوليفر كولد سميث  
Oliver Goldsmith المشهورة « The Deserted  
Village » حيث لا نجد في القرية ، بعد  
أن هجرها الشباب والقادرون على العمل  
وراحوا إلى المدينة ، سوى عجوز تجميع الحطب  
لتنقي به برد الشتاء وحدثها وعجزها .  
ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز في قصيدة  
اليوت يبحثن عن الحطب في أرض ليس فيها  
حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني  
هي صفات العالم الذي يصوره اليوت في قصيدة  
« مقدمات » . وهذه الصور - الألحان تتكرر

العربة ، الذي ترك عربته على الناصية ، والتجأ  
إلى ظل مبنى أو سقف قريب ، ينتظر أن يمر  
من هناك من يستأجر عربته ، ولكن لا أحد .  
لذا نجد حتى الحصان قد يرم بهذه الحياة  
وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد أن يقوم  
بعمل يغير من رتابة الوقوف والانتظار للذي  
يأتي ولا يأتي . الكائن الحي هنا ، حتى في  
صورة الإنسان ، هو كائن « موجود » نحسب  
ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصور طلوع النهار الكثيب  
الذي يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما  
يرش عليه من نشارة الخشب ، تطأه الأقدام  
الثقال لعمال وكسيسة ييكرن إلى أعمالهم  
ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على فارعة .  
الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، نجعل ،

المرء يفكر بجميع الأيدي  
التي ترفع الستائر الكالحة  
في الألوف من الغرف المغروشة

وهذه « الغرف المغروشة » يستأجرها  
هؤلاء الناس الذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا  
ارتباطاً دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو  
سبيل بين الميلاء والممات . . اية حياة موحشة  
هذه ؟

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من  
هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس  
لها وجوداً :

قلدت الدائر من السرير  
بقيمتٍ مستقلة على قفالك ، وانتظرتِ  
أهكداً ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر  
بطلوع الصباح ؟

أخذتِكِ تهوية ، ورحلت ترقبين الليل  
يكشف  
الف صورة عفتة

بصورة متطورة في قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة أهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر البيوت الميكرو هي « أغنية العاشق ج . ألفريد بروفروك »

The Love-Song of J. Alfred Prufrock

( ١٩١٥ ) ، هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي في الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده أحاديث ضحلة تدور حول اكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات في الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع يرم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصلية والفكر الجاد ، وراح يغالب لججاً من التفاهة والتصنع ، مجتمع ليس بالحي ولا بالملت ، بل هو في منزلة بين المنزلتين عجيبية . يراقب هذا المجتمع واحد من أفرادها ، أشد حساسية منهم ، فيرى الحقيقة التي تتيب عنهم . ولكنه في الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسمع أن يثور ثورة حقيقية ضده . تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة أكثر مما تحمل وأن هو حاول أن يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، لكائن النتيجة المحتمة هي الفرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول أيًا من هذه الأمور بصورة مباشرة . بل إنها تتبع أسلوب « المونولوج الدرامي » أو ما يمكن أن يدعى بالمتأججة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارئ . ويظهر هذا من البيت الأول في القصيدة « لتذهبن إذن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذي ينتشر فيفشي المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لأفراد هذا المجتمع وهم يتنطمون بالحديث

من « مايكلائجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق في تردده وعجزه المزري .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن مشاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر في تردد وتعث ، وهذه الأوصاف التي تبلغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها إذا ما قوربت بانجازاته الفعلية في مغامراته التي يتنجح بها ( ٨ ) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من ( ججيم ) دانتي Dante, L'Inferno بلغتها الإيطالية الأصلية ، دون أن يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو في الهامش . وهذه بواكير الميزات التي يخصص بها أسلوب البيوت الشعرى ، والذي سنلمسه بصورة أوضح في قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد البيوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين أن علينا الامام بخير ما كتب من شعر ونثر في القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا أن نتذوق الشعر - بعمق وجدوى - احسب أن ذلك هو الذي أراد الشاعر ، كما سيثبت من عرض آرائه النقدية : تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت أن جوابي هو لامرئ يمكن أن يعود الى هذا العالم ، لكف هذا الهيب عن الخلقان ( أى لكفت هذه الزوج عن الكلام ) ولكن ، على فرض أن ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرئ في هذا الوأدى ، فاني أجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدو دي مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي في الجحيم بخطيائه في الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه البدم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب في تعرية روحه أمام البلا ، بل يفضل كتمان

رغبانه بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلنذهبن ، إذن ، أنت وأنا ،  
عندما ينتشر المساء قبالة السماء  
مثل مريض مخدر على منضدة ،  
فلنذهبن، خلال تلك الدروب نصف المهجورة،  
التراجمات المتممة  
لليال قلقة في فنادق رخيصة توجر لليلة  
ومطاعم انتشرت فيها نشارة الخشب  
وقشور المحار :

دروب تتلوى مثل مناقشة مملة  
ذات هدف خبيث  
لتؤدي بك الى سؤال غامر ...

آه لا تسلم « ما هو ؟ »

دعنا نروح ونؤدي زيارتنا

النسوة في الفرفة رائحات غاديات  
يتحدثن عن ما يكلانجلو .

الا يرى القارئ في «موضوع» هذه القصيدة  
تطويراً للموضوع الرئيسي في المقطع الرابع من  
«مقدمات» . انها حياة الاعراب المسن تصدمننا  
مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة  
« الشوارع الخلفية » في المقدمة الرابعة تتطور  
هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى  
مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدي  
بك الى سؤال غامر ... » ولا يستطيع بروفروك  
أن يحدد صيغة السؤال لانه لا يستطيع أن  
يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف  
ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي  
وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق  
فجأة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » أو  
« حدث » سيجرى . ولكنه سرعان ما ينقطع  
وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً

بما سبق . ولكنها تنقل لنا صورة التفاهة  
والعبث في محيط بروفروك . قد نحاول أن  
نسأل منطقياً « ابن هؤلاء النسوة ؟ » وقد  
يكون الجواب انهن في إحدى غرف هذه الفنادق  
الرخيصة التي توجر لليلة ، والتي هي كل  
ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي  
تجرى في هذه الفنادق الرخيصة هي حياة  
عقيمة ، لأنها صورة مشوهة من حياة فيها  
رابط الزوجية التي « تثمر » أما هذا النوع  
من الحياة ، فزخم كونه يشترك مع الحياة  
الزوجية في الناحية الجنسية ، فهو نوع لا  
يثمر، لذا فهي حياة آتية تافهة لا جدوى فيها .  
هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفاث  
الفن وشيخ الفنانين ما يكلانجلو ؟ هذه هي  
صورة المجتمع العقيم الذي يصفه اليوت على  
لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية  
الرؤيا في هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب  
الذي يخيم على المدينة . ولذا فاذا كان الضباب  
يغلف كل شيء في هذه الحياة فليس نمرة  
« وضوح » أو « تحديد » في الامور ، ولا يعود  
ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد .  
« السؤال الغامر » هو « ماذا تحس يا  
بروفروك ؟ » « الذات الخارجية تسأل الذات  
الداخلية » ، « أنت » في القصيدة تسأل « أنا » ،  
ولكن السؤال لا يستطيع اعطاء جواب محدد :  
ماذا تحس يا أيها الفرد في هذا المجتمع ؟ ما هي  
الحياة ؟ ماذا استطعت أن تنجز ؟ هل استطعت  
أن تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت  
« هاملت ؟ » الذي رغم ترده الطويل استطاع  
« أن يقرر » من قائل أبيه ؟ هل كنت يوحنا  
المعدن « النبي ؟ » هل كنت « مهما » كأي  
واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة  
تنتشر في القصيدة وهي عماد « المنولوج  
الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات  
بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » أي  
ذات بروفروك الداخلية ، بأسلوب المناجاة  
المرحية . ولأن الرؤيا ضبابية ، نجد

« البطل » يؤجل الجواب دائماً ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي

ووقت كذلك لمئات الترددات .

ومئات النظرات والتغييرات .

قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة رائحات غاديات

يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت

للتساؤل، « هل أجرؤ ؟ » ثم هل « أجرؤ ؟ »

★ ★ ★

هل أجرؤ

أن اقلق الكون ؟

في ظرف دقيقة ثمة وقت

لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتني جميعاً ، عرفتني جميعاً :

عرفتني في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشتد توقعنا لجلال الأعمال التي تقاس بها حياة العظماء ، نجد أن « البطل » هنا كان يقيس حياته « بملاصق القهوة » أجل بملاصق القهوة كلما وضع منها ملمعة في الصباح سجل في حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج بروفروك في سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم منه بذلك :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطولون من النواذف

ويستمر عرض الحياة المعقمة التي يحياها الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك سلسلة من الصور المعقدة المليئة بالإشارات الأدبية والتاريخية حتى اذا ما كدنا نستجمع شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الإطلاق

ليس هذا هو ، على الإطلاق

ويكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة التعبير التي تنتهي نائية بالبطل يهتف « ليس هذا ما عنيت » ويقنع من الفتيمة بالاياب ويبدأ يعترف :

لا ، أنا لست الأمر هاملت ، وما قدر لي أن اكونه

أنا أحد التابعين ، واحد يكفي

لهرجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،

ينصح الأمير ، أداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك أنه قد أطل الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن ينجو بنفسه من اليم فإن محاولته ستؤدي الى الفرق لا محالة .

لا جدوى إذن . هذا مايقوله البيوت في هذه القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو يفتقر الى عناصر الترابط ويفتقر الى الجذور الحقيقية التي برفده بنسخ الحياة القوية . وأين نجد نسخ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث عن الجذور والعودة الى التراث والإيمان . وهذا ما سيقوله البيوت في قصائده التالية في « الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد الإيمان التي تبعتها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد البيوت المبكرة هي « جيرونشن » Gerontion ( ١٩٢٠ ) والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية ( جيرون ) Geron وتعني ( عجوز ) او ( رجل عجوز ) وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد اسلوب



نجد الدوق متنكراً بزي كاهن يقدم النصيح  
لتناب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف  
الموت لأن الحياة خادمة ، لا قيمة لها ، ملأى  
بالمراة ، ويختتم نصائحه بهذه الأبيات التي  
تعبّر عن موضوع قصيدة اليوت :

انت لا تملك شباباً أو شيخوخة  
بل شيئاً يشبه اغفائة بعد العناء  
تحلم بالانئين

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت  
يختار « المعجوز » كرمز غنى لعسدد كبير من  
الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هأنذا ، رجل عجوز في شهر جفاف ،  
يقرا لي صبي في كتاب ، انتظر المطر ،  
لم اكن في جحيم الوغى  
ولا حاربت في المطر اللاهب ،  
ولا خضت حتى الركبة في المستنقع الاجاج ،  
رافعاً حسامي ،  
بين لسعات الدباب ، حاربت .  
بيتى بيت متهدم ،  
واليهودي يقعى امام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

أنا رجل عجوز  
رأس بليد بين فياف عاصفة .  
في الأبيات التي تجاوزتها وصف اليهودي  
مالك البيت الذي يسكنه المتحدث وهو « يهودي  
تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي انتورب  
وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت  
التهدم صفور وحجارة وطحالب ومزابل ،  
وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

المنجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف  
مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع  
الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الايمان  
ولذلك فقد حرم من نعمة الله التي يرمز لها  
بالمطر باعث الحياة . المقطع الأول يصور القحل  
الروحي في العالم المعاصر ، وذلك بصور ملموسة  
يصح ان تكون فردية وعامة في آن معا . وفي  
المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالبا ان يرى اشارة  
( معجزة ) تفيد بقرب نزول المطر ، اى قرب  
حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى  
التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم  
من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله  
في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد  
اهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات  
فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالي  
يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر  
المتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد  
فاقدام الانسان واحجابه يقودانه معا الى  
الخطا والتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين  
فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ،  
خلافاً من يحيط به ، لا يحاول دغدغة حواسه  
الخاملة ، لأنه يعلم ان الحياة الحسية فانية ولا  
تؤدي به الى ملكوت السماء . وخلافاً لغيره في  
مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة  
في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية  
حرماته الحاضر ، ويبدي رغبة في العودة الى  
الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى  
للتعاضد الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات  
الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى  
الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ،  
فانها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية  
الإيقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من  
شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع  
بصاع » Measure for Measure حيث

السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذي عرف ؟  
ثم يستطرد المتحدث في سرد بلايا حياة  
الجسد و ...

الردائل غير الطبيعية  
التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل  
تفرض علينا من جرائمنا الوقحة .

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحبلة  
بالفضب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكب الردائل  
ونعدها بطولات ، نأتى الجرائم الوقحة فاذا  
بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من  
« شجرة المعرفة » التي اثارته « غضب » الله  
كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه  
بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصيان  
أوامر الله في الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة  
الخير والشر .

التمر يثب في السنة الجديدة . نحن الذين  
يلتهم . اعلم أخيراً .

اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما  
انجمد في بيت مستاجر .

★ ★ ★

سوف أقابلك حول هذه بصراحة .  
أنا الذى كنت قريباً من فلبك ، قد ايتعبت عنه

★ ★ ★

لقد فقدت البصر والنسم ، والسمع ،  
والمداق ، واللمس :

وأنى لي ان أفيد منهم للاقتراب منك ؟

التمر الذى يثب في السنة الجديدة ليلتهمنا  
إشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيامة  
والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمة

امراة كثيرة العطاس تأتى الى داره لتعده له  
الطعام والشاي ، وتنظف المجارى المختنقة .  
ولا يخفى ان هذه جميعاً صور ملموسة  
محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر  
سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها على  
الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستاجر »  
حتى الذى يملكه « ناله » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج تشتد الحاجة الى  
الايمان والامل بالمعجزات فيطلب الحواريون  
من النبيين أن يأتوا لهم بإشارات هي المعجزات .  
والضيق الذى يميز المتحدث .  
ومجتمعه في الآيات السابقة هو الذى يدفع  
به ان يصيح :

الإشارات تفهم على انها معجزات « نريد  
أن نرى إشارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير فادرة على نطق  
كلمة ،

مغلقة بالظلمات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » الله  
التي ارسلها على لسان النبي ضمن « الكلمة »  
أي المعجزة في ولادة المسيح من العذراء ،  
حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهذه  
إشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « في البدء  
كانت الكلمة » من انجيل يوحنا ( ١/١ ) والكلمة  
ضمن الكلمة هي « غير قادرة على نطق كلمة »  
لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ،  
ونقرأ في انجيل لوقا ( ١٢/٢ ) عن « الطفل  
الغلف بلفائف القماط » وقد ولد المسيح في  
ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة  
بالمعجزات ترمز الى الحاجة للعودة الى  
الايمان ، وهو الشيء الوحيد في نظر المتكلم  
الذى يمكن أن ينقذ من الوضع الذى يقاسى منه  
ومجتمعه على السواء . اذن :

بعد هذه المعرفة ، أى غفران ؟

أى غفران يرتجى لفرد أو مجتمع « عرف »

وهو أمر أترك تحديده للقارئ بصورة عامة ، بعد أن أتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتها لنفسني في هذا البحث ، وأترك تحطيطها للقارئ فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الأرض الخراب » ينضج الفن الشعري لدى اليوت ، وتجتمع في القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التي استعززناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من ( ٣٣ ) بيتاً ، وتقع في خمسة مقاطع ، وفيها اشارات وتضمنات مما لا يقل عن ( ٣٥ ) كتاباً وكتاباً ، وبما لا يقل عن ( ٦ ) لغات هي : اليونانية واللاتينية والإيطالية والألمانية والفرنسية والسانسكريتية . يترك اليوت هذه التضمنات بلغاتها الأصلية . وترك ترجمتها للشرح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو أنه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تنفي الغليل لأنها تشير للقارئ في أحسن الأحوال الى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهي تارة من أوفيد « المتحولات » وتارة من دانتى ( الجحيم أو المظهر أو الفردوس ) وتارة من بودلير ( أزهار الشر ) . كيف يتلوق القارئ الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصيدة بإشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهوم الشاعر لكلمة « التراث » التي أشار إليها في مقاله المشهور « التراث والموهبة الفردية » (١٠) حيث يقول : « ان الحسن التاريخي يرغم المرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجري في عروقه ، بل بجميع الآداب الأوروبية منذ هوميروس ، ومعها جميع الآداب الذي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلها في حضور آني وتنظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الاشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف المقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا في « الملاحظات » مثلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

الله هي التي ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حذرنا عنها في « السنة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « أننا لم نصل الى نتيجة ، عندما اتجمد في بيت مستأجر » أي عندما نكون بلا جذور في الإيمان فأننا ، أنت وأنا ، لن نصل الى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف أقابلك حول هذه بصراحة » أي يوم الحساب سأعترف لك بها أنا اعترف أنني قد « ابتعدت » عنك . لقد فقدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة بإعادة عزف اللحن الرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

أفكار ذهن يابس في فصل جفاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونشون) المستعارة العابرة .

والآن نأتي الى أعظم قصائد اليوت على الإطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسهر القوم جرباًها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا أخالهم الا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وأنا في هذا البحث المحدود لن اتجراً على القول بأنني ساقدها للقارئ العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكني سأتابع العالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارئ الى صورة أرجو أن تكون متماسكة ، لكي ننقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهر في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in *Selected Essays*, Faber ( ١٠ ) 1960) p. 14.

المقطع الرابع - نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز أخرى تتردد كثيراً هي الجدور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجردان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فإن اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصاً من دانتسي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، إضافة إلى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين ، (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارئ العربي ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والاشارات الفنية ، والتي لابد من الاحاطة بها اذا هو شاء ان يفهم القصيدة ويتذوقها . وانا اسارع فاجيب ان هذا التساؤل قد صدر عن القارئ الاوربي الانجليزى بالذات في النصف القرن الاخير . والمعجب في الامر ان اليوت نفسه يقول : « انا شخصياً أرغب في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف : « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل أكثر من نصف قرن ، أى قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الاعتراض ان هذا المبدأ الشعري » يتطلب قدراً فظيحاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع الى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك ان كثرة العلم تميمت أو تمنع الاحساس الشعري » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الاشارات كان دائماً عائقاً كبيراً في سبيل الفهم والتدقيق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الأرض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة اربعمون عاماً على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

رموزها هو من وحى كتاب الآنسة جسي . ل . ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : ( من الطقوس الى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance ) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر ( الفصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough ) الذى يتحدث عن مختلف اساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماء » Fisher King وبين اسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الزرع « وكأس العشاء الاخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » السورق التي تستخدمها السرقة مدام سوسوترس Sosotris ( المقطع الاول البيت ٤٦ ) . ان تشابه هذه الرموز يشكل المعنى الأساسى للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونش » فالتضار هنا معني بمسألة العقم الروحي أو الجفاف - ضياع الدين - وب علاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التي يتبعها تحرر وتحول . فسكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الاشارات الى الطقوس المسيحية ، مع اسطورة الملك السماء ( وهو ملك عني حلت لللعنة بارضه فجعلتها أرضاً خراباً ) إضافة الى أساطير خصوبة أخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فتوة الماء تقضي على القحط في الأرض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفي عملية الفرق - الموت بالماء ، وهو عنوان

( ١١ ) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤ .

C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

( ١٢ )

( ١٣ ) Eliot المصدر السابق ص ١٥ ( التراث والهوية الفردية ) .

هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التي تطور الرموز التي سبق ذكرها . فنجد العرافة المختالة ، مثلاً ، بدلاً من الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودليز ومطهر دانتي ، وتوجي بموضوع أساطير الخصب ، (١١)

نيسان أقسى الشهور ، باعثاً

الليلك من الأرض الموات ، مازجاً

ذكرى يتهوة ، محرراً

جدوراً خاملة بغيث الربيع .

البيت الاول يقلب المفاهيم ، اذ ليس المعروف عن الربيع أنه فاس . ونيسان يذكر مع الربيع عودة الحياة . كما في اول بيت لأشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفري تشوسر Geoffrey Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربري» The Canterbury Tales . ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث أعاد الربيع القوة الى « الملك السمسك » العتئين ، وحيث أعاد الحياة الى الجذور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « ماري » هو حديث الدوقة التي تتذكر أيامها السعيدة الغابرة أيام امبراطورية النمسا التي لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لانه يذكر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الابيات في نقل صورة العقم والغيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللائي غاب عنهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقرارة الطالع نوع زائف من انواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الاصيلية في تلك الأيام المعصيبة .

أمرها في بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الآن القصيدة « تتكون من سلسلة من تصورات حالات من الشعور ، لا ترتكز الى شيء ثابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة. العريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على أن يتخذ القارئ كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر أرواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل أن تفهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونيوس ( سانيرون ) Petronius, Satyricon وباهداء بالاطالية الى الشاعر آزرا باوند الذي يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء مأخوذة جزئياً من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء أن باوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً في « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت أنها عادت أحسن بكثير بعد توجيهات باوند . وقد اكتشف مؤخراً أصل المقطع الرابع الذي يتر باوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذي لا يتعدى ثمانية أبيات .

عنوان المقطع الاول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم يلبد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التي يعانيها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٢٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الموضوع .

أو النقية) وضياح النقاء بسبب الغفلة والعبث  
يزيد من شحنة الرمز وما يشير من اشارات .

يبدأ هذا المقطع بوصف البهرجة المادية  
الزائفة التي تميز حياة العصر . وفيه اشارات  
الى اسطورة ( فيلوميلا ) Philomela التي تعبر  
عن أحد جوانب موضوع المعاناة والتحول -  
الجمال من العنف والمعاناة أو الموت - وتؤدي  
الى المشهدين الختاميين ، حيث نجد العقم  
الجنسي والعقل في الحياة الحاضرة تعبيراً عن  
العقم الروحي في العالم الحديث . (١٧)

الاربيكة التي جلست عليها ، مثل عرش  
مصرده ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرأة

ترتفع على قوائم نزيها عرائش الكروم

ينظر منها كيويدهم ذهبي

( وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه )

تضاعف اللهب من شعل ذي سبع شموع

تعكس النور على منضدة بينما

ارتفع للملاقاة التقى مجوارها

من بين تضاعف الديباج ينسكب في وقر عجم .

تردد هذه الأبيات الأوصاف الباذخة في الأبيات  
١٩٩ وما يليها في المشهد الثاني من الفصل الثاني  
من مسرحية شكسبير ( انتوني وكليوباترا )  
والوصف هنا يعود الى ( بيلادونا ) Belladonna  
السيدة الجميلة التي تسميها القصيدة  
« سيده الواقف » وهي إحدى نساء الأرض  
الخراب ، وقد سمعنا تسميتها : « خضراء  
الدم » التي حذر منها التراث العربي والشاعر  
هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكة  
اسطورية كان خيلاؤها سبباً في خراب وطنها ،  
كما كان تصرف كليوباترا سبباً في ضياع  
ملكها . الزيف المادى والتكالب عليه في العصر

با مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائي ،

تدلق جمهور عبر جسر لندن ، جمهور غفير ،

ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا  
العدد .

ومدينة الوهم هي لندن التي عرفها الشاعر  
خلال الحرب الاولى ، عندما كان موظفاً بيوكر  
الى عمله كل صباح ويرقب جموع الموظفين  
والعمال تعبر جسر لندن الى أعمالها . يذكره  
المشهد بتعليق دائي عندما رأى جمهوراً غفيراً  
من الناس في الجحيم فقال متعجباً : « ما كنت  
أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد »  
فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ،  
وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة . ويرى جموع  
الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عذاب  
الله شديد « فهم اناس أحياء أموات » . هذا  
هو الواقع الذي يدرسه الشاعر ، ويعبر عنه ،  
ولكنه يحس أن الآخرين يريدون اخفائه  
رباه ، لذا فهو يضمن بيت يودلر في الختام :

إبه أيها القارئ المرائي - يا شبيهي - يا  
أخي .

المقطع الثاني « لعبة شطرنج » A Game of  
Chess مع ما يتبعه من اشارات الى اللعبة في هذا  
المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton  
( من القرن السابع عشر ) بعنوان « نساء  
يحدرن نساء » Women Beware Women  
ففي الفصل الثاني نجد أما تشاسغل في لعبة  
شطرنج في غرفة ، يشما في الغرفة المجاورة نجد  
ابنتها تفتصب في اللحظة التي تفقد فيها الأم  
الملك في لعبة الشطرنج ينتج الدوق في اغتصاب  
الابنة ( بيانكا ) Bianca والاسم ( بيانكا ) كما هو  
شائع في مسرحيات القرن السابع عشر يدل  
معناه على مغزى معين . فهو يعنى ( البيضاء

عنوان القطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التي يقول عنها اليوت انها لا تقل في أهميتها ومغزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر في هذا القطع اشارات الى الشاعر سبنسر ( من القرن السادس عشر ) والى شكسبير ( العاصفة ) The Tempest والى الطقوس المحيطة بالكأس المقدسة . ثم نجد تعريفاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحى بالانتعاش الروحي . ويختتم القطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقديس اوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتفوس في الضفة الرطبة . والريح  
تعبر الأرض السمرء ، غير مسموعة ،  
الحوارى انصرفن .

أيها ( التيمس ) الحبيب رويدك حتى أذرع  
من نشيدى .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، أوراق  
شطائر ،

مناديل حبر ، علب مقوى ، أعقاب سجائر  
أو شيئاً آخر يشهد على ليالى الصيف .  
الحوارى انصرفن .

النهر في الأيام السعيدة الغابرة كان نهراً  
جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد  
زواج ينشد له سبنسر (أيها التيمس الحبيب ..)  
ولكنه اليوم يتلاءم بالقناني الفارغة وأوراق  
الشطائر .. لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته  
الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما  
يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث  
عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربرى

الذى أرغمها بغلظة ، ومع ذلك بقى البلبل

يعمل جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقى ينشد ، وبقي العالم يتابع

الفرقات الى الاذان القلدة .

والاشارة الى ( فيلوميل ) مأخوذة من أويد  
( المتحولات ) Ovid, Metamorphoses الجزء  
الرابع ( ١٢ وما بعد ) حيث نقرأ وصفاً  
لاغتصاب ( فيلوميل ) على يد تيروس ملك ثريس  
King Tereus of Thrace الذى قطع لسانها  
لكى لا تبوح بما حدث ، فأشفقت عليها الآلهة  
وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر القطع في وصف جوانب العقم  
والعبث في الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما  
يقدم المشهد الختامى ، وهو حديث بين اثنتين  
من نساء عوام لندن ( كوكى ) جالستين في  
خمار . احدهما ( ليل ، مصغر ليليان ) بدأت  
تهرم وقد غاب زوجها ( البرت ) أربع سنوات  
في الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد ان  
يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها  
تنصحها بشراء أسنان اصطناعية والا نغر منها  
زوجها عندما يعود ، وله الحق في البحث عن  
المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا  
الحديث السقيم صوت النادل في الخمارة وهو  
يستعجل خروج الزبائن « أسرعوا رجاء حان  
الوقت » وينتهى المشهد والنادل يودع الزبائن  
الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع  
« طابت ليلتكم » تكرر مرات لا تحصى ، وهو  
مشهد يذكرنا بجنون ( أوفيليا ) في مسرحية  
هاملت ( الفصل الرابع ، المشهد الخامس ،  
البيت ٦٧ وما يليه ) عندما رفعت عقيرتها  
بالفناء وهى تكرر « طابت ليلتكن » ،

المقطع الخامس والأخير من «الأرض الخراب» عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذى لم يعد بعد ، ولكن نمة يعود على الجبال البعيدة . ثم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها اوصاف الدمار فى أوروبا الشرقية مع اوصاف الموت والمحل التي تؤدي الى الحلم بالمطر الذى طال انتظاره . تصدر عن الرعد تمويذة تؤدي الى رفع اللعنة وهي : اعط ، تعاطف ، سيطر . ولكن هذه التمويذة لم تنقلها المجتمع بعد . ويقف المتحدث الى جانب حقلة الذى لا زال يعانى الجفاف ويفكر ان ينظم اموره على الأقل . وهو يرى المشكلة واضحة ولكنه يدرك صعوبة المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر  
صخر ولا ماء والطريق المعفر  
الطريق المتلوى صمداً فوق الجبال  
وهي جبال من الصخر دون ماء  
لو كان نمة ماء لوقفنا وشربنا  
بين الصخر لا يقدر المرء ان يقف ويفكر  
ثم ينتهي المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله الرعد ( بالسانسكريتية ) :

اعط ، تعاطف ، سيطر  
سلام . سلام . سلام .

بعد ان فرغت مع القارئ من هذه الجولة فى شعر اليوت حتى وصل ذروتها فى قصيدة « الأرض الخراب » تبقى القصائد التالية الطويلة التي تركز على موضوع الايمان . وأنا لم اتجول خلال تلك الطولات ، لا لأنها اقل أهمية من سابقتها ، بل لأن القارئ الذى يستمرى شعر اليوت الى هذا الحد ، لا تعود القصائد الأخرى تشكل صعوبة خاصة له من حيث الأسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى اطلاع خاص على أصول الديانة المسيحية وتاريخ الكنيسة وهي من الأمور التي قد تشكل صعوبة

من الجمال والعطف التي نحيهاها العاملات والوظائف العزابات في مدينة وهم مثل لندن وأغريها من الحواضر الكبرى . عندما تحل « الساعة البنفسجية » وتعود الوظيفة العزباء الى غرفتها التي يملؤها القرف ، يأتيها موظف آخر يراودها عن نفسها . ولا تمنع في هذا المشهد الغرامي الذي لا يقل جفافاً عن الطعام الذي تتناوله من الملبات . وينتهي المشهد وكان شيئاً لم يكن ، فتعود :

نتمشى خلال غرفتها نائية ، وحيدة ،  
تملئس شعرها بحركة آلية من يدها ،  
وتضع اسطوانة على الغرامفون .

يعقب هذا المشهد الغرامي العقيم مشهد آخر بين الملكة ايزابيث الأولى واللورد روبرت ليسستر Robert Leicester في زورق باذخ . ثم تعقب ثلاثة مشاهد اغتصاب على أدنى المستويات ، يرسم الشاعر بها صوراً سريعة للحب العقيم في العصر الحاضر . ثم فجأً بسطر من اعترافات القديس اوفسطين «وبعدها جئت الى قرطاجنة» وهي المدينة الآتمة ، فيدوم الأثم ربه أن ينقذه من أتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع موعظة النار البوذية ، وفي الحالين دعوة الى التطهر من أثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء » Death by Water يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة والخوف والتفاهة التي سبقت اوصافها في المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على إحدى قصائد اليوت بالفرنسية « في المطعم » Dans le Restaurant حيث يسرد النادل العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهو في السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل بصورة ( فليباس ) Phlebas البحار الفينيقي الذي قالت عنه العرافة انه مات غرقاً فتطهر من آثامه . وهذه الإشارة تشترك مع اله الخصوبة في الأساطير اليونانية الذي كانت ترمي صورة عنه في الماء كرمز للخصوبة التي تعود بعودة الربيع .



حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحي بشعور معين ولكنه لا يستطيع الإفلات من الأسلوب التقريرى المألوف في الشعر العربي ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نلمس السلسلة الجديدة من الصور، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤفة :

الليل والسوق القديم وغمغعات العابرين  
والنور تعصره المصابيح الحزانى في شحوب

مثل الضباب على الطريق

من كل حاثوت عتيق

بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب

في ذلك السوق القديم

تنجح هذه الفصيدة في نقل صورة الوحشة الى القارئ دون أن يذكر الشاعر أن السوق القديم موحي . ونجح أكثر لو هي ابتعدت عن الأوصاف المباشرة أكثر مما فعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفي « حفار القبور » نجد الأسلوب الصورى يتطور أكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة في الشعر العربي التقليدى . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجردة فتنتقل للقارئ صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطالب لدائها بل أنها أداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور أو موقف :

ضوء الأصيل يفيم ، كالحلم الكئيب ، على  
القبور ،

واه ، كما يتسم اليتامى ، او كما بهتت  
شموع

في غيبه الذكرى يهوى طلهن على دموع .

والدرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،

كالعاصفات السود، كالاشباح في بيت قديم،

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فأننا لا اعتقد أن بديراً وصلاًح توفراً على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر في ما نشره من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربي المعاصر ، وكم من اليوت ظهر في أعمال الشاعر العربي المعاصر، سواء من حيث الأسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبداً ببدر شاكر السياب (١٩٢٦-١٩٦٤) لأنه أسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربي المعاصر أن بديراً بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وأنه جدد في العمود الشعرى الخليلى من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة في الشعر العربى : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة في البلاد ، ثم الى انتماء سياسى، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الإنسانية الأشمل والنظر اليها من خلال أوضاع الدلائل، ومن خلال الانسان العربى المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرتين في الجامعة في القسم الانجليزى فقد اطلع على الشعر الانجليزى اطلاعاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد اثر الشعر الانجليزى بصورة عامة في شعر السياب في هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومن العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد أصداء من أسلوب الصوريين ، كما وجدناها في المقطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،

خفتت به الأصوات الاغمغعات العابرين

وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين

في ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الأسلوب الصورى ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفة ظلماء فيه .

أما في قصيدة « المومس العمياء » فإنا نجد بدياً يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة في استعماله التضمين ، والأفراط في الرمز واستعماله الأسطورة . وهنا كذلك نجد الأسلوب الصوري الذي اغرم به بدر ، يعتمد كثيراً على التشبيه الذي يضعف الصورة أحياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون، إلى القارة . مثل أغنية حزينة .

وتفتحت ، كآزاهر الدفلى ، مصابيح الطريق ،

كميون « ميدوزا » تحجر كل قلب بالصفينة ،

وكانها تدرّ تبشر أهل « بابل » بالحرير .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الإشارات إلى شعراء آخرين ، ومقتبسات من كتاب « عرب وأجانب » ، مع إشارات إلى أساطير عديدة ، وتضمينات من أغان شعبية . حتى اللغة العامية استعملها بدر في هذه القصيدة . هذه النواحي تذكر القارئ بنماذج اليوت السابقة ، ولكنها تختلف عنها في كونها تحاول أن تطوع أسلوب اليوت ليناسب القارئ العربي . فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارئ العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك الصورة . ولو أن بدر في قصائده المتأخرة ، في أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الأفراط في التشبيهات ، مما جعل صوره الشعرية أقرب إلى الأسلوب الغربي ، فعادت ترجمتها أسهل مثلاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة « شنشيل ابنة الجليبي » ( ١٩٦٥ ) مثلاً قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

يلدندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

يرجّع همسها السعف

وترتعش النجوم على صده : يرن قيثار

بأعماق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير أو جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل ( كالأوتار ) .

( دندن ) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف .

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن الأفراط فيه في شعر بدر ومعاصريه يرجع في نظري إلى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع على الشعر الأوروبي عموماً وشعر اليوت بوجه خاص . لقد لمسنا مدى الاستعارات والإشارات والتضمينات في قصائد اليوت . وفي قصيدة « المومس العمياء » نجد بدر يحاكي هذا الأفراط مع فارق مهم وهو أن الشاعر العربي يشرح هذه الإشارات في الهوامش . ليس هذا الشرح ، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارئ العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من الشاعر أن يصل معناه إلى أكبر عدد ممكن من القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة المضادة لدى اليوت في أن يكون له جمهور لا يحسن القراءة والكتابة ( كيف ؟ ) لكي لا يهتم كثيراً بالإشارات والاقتباسات . ولذلك نجد بدر أكثر من الهوامش في هذه القصيدة ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها ميدوزا ، قابيل ، أوديب ، أفروديت ، فاوست ، دافني ، بأجوج ومأجوج . اقتباس الأغاني الشعبية واللغة العامية تعلّمه بدر من اليوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول يقتبس اليوت أغنية حزينة من أوبرا فاغنر : Tristan und Isolde ونجد بدر أيضاً يقتبس أغنية شعبية حزينة في هذه القصيدة هي « سلّمة يا سلّمة » . نامت عيون الناس ، قلبي شينيمه ؟ » وكان الشاعر أدرك أن موقع

القارئ ، وهو الشعور الذى أحس به الشاعر فعبّر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا الشاعر : « أنا سعيد لمشهد الأطفال وهم يرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح

عليها سنا من غدر بلع ؟

واقداهما العازية

محار يصلصل في ساقية ،

لأذبالهم زفة الشعال

سرت عبر حقل من السنبل

وهسمة الخبز في يوم عيد

وغمغمة الأم باسم الوليد

تثاغية في يومه الأول .

ونجد في هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات اليوت من شكسبير ، مع إشارة مقننة تشبه اشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر تضمين عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يغازلها من الحديقة، وهي في شرفتها تستعجله الذهاب لأن الصباح قد أطل وتخشى أن يكشفه أهلها . ولكن بدلاً لا يقول هذا بل يضع هامساً يقول : شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقبرة !

دعيني أقلّ أنه اللبل

وان الذى لاح غير الصباح »

اتلك السفين' التي تعول

على مرفأ ناحتها الرياح ؟

تلوح' منها أكف الجنود

لألف' كجولييت فوق الرصيف :

« وداعاً وداع الذى لا يعود »

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على الاغنية جعلها أقرب الى الفصحى . ورغم أن هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية واللفظ ، فإن الاقتباس يظل يوحى للقارئ بالأصل العامي ، الذى لم يكن بوسع الشاعر أن يبتقيه على حاله ، على الأقل لأن الشاعر العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا جاء اختلاف الشاعرين في هذه الناحية . أما اللفظ العامية فقد وجدناها في المقطع الثاني من « الأرض الخراب » في حديث نساء عوام لندن في الخمارة . وكذلك نجد بديراً يستعمل اللفظ العامية في حديث « المومس العمياء » ، التي تشتري الطيور من البائع الذى يختار لها طيراً ، ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفي العامية العراقية يقال « خليتي اشوف بايدي » عندما تشتري الفاكهة مثلاً ، وتريد أن تختار بنفسك . وقد وجد بدر أن « الرؤية باليد » وليس بالعين تناسب المتحدثات العمياء كل المناسبة :

ويعمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل

حيران تصطفق الرياح بجانبه ...

خطواته المعجلى، وصرخته الطويلة : « يا طيور

هذى الطيور ، فمن يقول تعال ... »

وتحصّسّته كان باصرة' بهم ولا تدور

في الراحتين وفي الأنامل وهي تمثر بالطيور

وتوسّلتها : « فدى' لعينك - خلّني يدي

أراها »

وفي « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالأسلوب الصوري نائية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى فهداً قريب الشبه بما دعاه اليوت « المعادل الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي » Objective Correlative . أن سلسلة من الأوصاف أو الأشياء ، أو الأحداث تجتمع لتنتقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى

نجد أن الشاعر قد نجح هنا في اقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوي المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جوليت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الأسلحة التي تضع حداً لمرح الأطفال .

ثم نجد تضميناً آخر في هذه القصيدة يفتسح عبارة من النساخرة الانجليزية أيدث ستويل Edith Sitwell في قصيدة أم برني طفلها « ان الأرض عجوز شاخت حتى لا نعلم بأن الصفار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر في هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد  
وأهات تكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الأرض أن الصفار  
يضيقون بالحره الباردة ؟  
إذا استنزولوها وشك المزار  
فمن يتبع الغيمة الشاردة  
ويلهو بلفظ المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ أواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز أخصب فتراته التي تنتهي في حدود ١٩٦٠ ، حينما نقلت عليه وطاة المرض ، فادخلته في مرحلة التفجع ورائه النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبه قد تحركت بفعل اهتمام بدر الى أهمية استعمال الاسطورة في الشعر . (١٨) لقد وجد بدر في أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الأساطير العربية واليونانية معينا لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور

الشعرية . وربما ظهر ذلك على أحسن ما يكون في قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاي » ويجد القارئ تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة في كتاب الاستاذ عبد الجبار البصري . (١٩) ويجد قارئ هذه القصيدة أن الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه أسلوب البيوت في « الأرض الخراب » وهنا نظام « المقاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاسارات الى الأساطير والشخصيات المشهورة في كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية جينا ، ومحرفة جينا آخر . وهنا تغيير في الأوزان نجد مثيله عند البيوت . كل هذا في حدود الوزن والغافية التي تتخذ شكل العمود الخليلى جينا ، وشكل العمود المطور جينا آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه في الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير في كثير من الأحيان . وأنا لا أجد في ذلك كبير ضرر ، ولندرك أن الشعر الحديث الذي ألف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ أغلب قصائد ( انشودة المطر ) أهم دواوين بدر على الاطلاق .

في فترة الخصب هذه نجد بدر يغرق في استعمال الأساطير والرموز ويكرر أغلبها في نفس القصيدة أحيانا . وهذا ما نجده في قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتر وكثير غيرها معينا لا ينضب مأوّه للشاعر حتى أخذه عليها بعض الكتاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول أن « أساطير السياب في حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الأساطير التي استعملها السياب أساطير

( ١٨ ) جبرا إبراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة ، المكتبة العمريه ( صيدا ) بيروت ١٩٦٧ ص ٢٤ .

( ١٩ ) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، ( ١٩٦٦ ) ص ٧٢ وما بعدها .

( ٢٠ ) المصدر السابق ص ٤٤ .

وما زلت احبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١)  
ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت في النقد  
وبصورة خاصة « التراث والموجة الفردية »  
ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة  
لآراء اليوت في هذا المجال : « ان الميزة الحقيقية  
في الفن والأدب التحضرين انهما تراث ممتد ،  
يسنفيد لاحقه من سباقه ، ويقنع كل فنان  
بإضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي  
سبقتة ، وتظلله كله روح المسؤولية عن البشر  
والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من  
هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ،  
هو اهم الفصول التي يحدثنا فيها الشاعر عن  
مدى تأثره باليوت وقبوله بآرائه في النقد  
والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر  
قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح :  
« حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت في  
مطلع الشباب لم تستوقفني أفكاره اول الأمر  
بقدر ما استوقفتني جسامته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن ندرك أن هذا الاهتمام باليوت  
لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في أوائل  
الخمسينات ، واستمر ، أى انه بدأ قبل أن  
يصدر الشاعر اولى مجموعاته الشعرية .  
ولذلك من المقبول أن نتلمس مدى تأثير اليوت  
شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث  
سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ،  
واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين  
المسألتين علينا أن نذكر أن الشاعر يكتب  
بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع  
واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي  
والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

ذكرت في القرآن عن عرب الجاهلية ، واخرى  
من ألف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات  
الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف  
قصائده ، هذا إضافة الى اساطير العراقي  
والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب  
« الفصن الذهبي » لقد تعلم بدر من اسلوب  
اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز  
جعل التضمين ينقلب الى جهر ، فصاحب بذلك  
ميزات مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً  
للتضحية بها مؤقتاً ، علماً نثر في القارئ  
رغبةً في العودة الى القصيدة اكثر من مرة ،  
فان هو فعل ، اذن لتوفر تلك القصائد  
صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

واذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور  
لوجدناه في ثلاث مجموعات بدأت اولها عام  
١٩٥٥ ( الناس في بلادى ) ثم تلتها عام ١٩٦٢  
( أحلام الفارس القديم ) وجاءت الثالثة ( أقول  
لكم ) بعدها بقليل وصدرت طبعها الثانية عام  
١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدأ صلاح يهتم  
بالمسرح الشعري فنشر في الخمس السنوات  
الآخيرة اربع مسرحيات شعرية . وفي عام  
١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية ( حيساني في  
النسر ) لها أهمية كبيرة للباحث الذي يريد  
متابعة التطور الشعري والثقافي لدى هذا  
الشاعر . فنحن نقرأ في هذا الكتاب ان الشاعر  
تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من  
الإطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي  
باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو فراءني لبعض  
قصائده مثل « الأرض الخراب » و « اغنية  
حب ج . الفريد بروفروك » التي احببتها

( ٢١ ) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

( ٢٢ ) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

( ٢٣ ) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

على الاذن الحساسة . ومن المؤسف أن يجسد  
المرء امثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس في بلادى) نقرأ قصيدة  
بعنوان « أبى » :

انه مات

انه مات وجفت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدفأة

كل شيء كان يحكي النبأ

كيف يمكن للقارىء أن ينظر الى الأشطر  
الثلاثة الاولى من حيث تكرر « انه مات ؟ »  
وكيف تجف الرحلة ؟ هل هي رطبة ؟ هل رحلة  
العمر مبلولة مثلاً ؟ وكيف تقطع وزن الشطر  
الخامس « حين غاب لهيب المدفأة » هل ان  
هذه غلطة مطبعية أصلها « حينما غاب لهيب  
المدفأة » وإذا كان العمر قبل قليل رطباً  
مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق  
مثلاً او مدفأة نطف ، في الحالين « غير رطبة »  
وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض  
ملء الهمة مع « المدفأة ؟ » لا يغفنا من هذه  
الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى  
الموت فأعوى » من سمع بالذئب يعوى عند  
رؤية الموت ، بله الانسان ؟!

وفي قصيدة « اطلال » نجده جواً حزيناً  
توقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتبة . ولكننا

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور  
بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ  
على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو  
الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى  
المتوارث ، بل يعتمد في موسيقاه على الأفكار  
والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي  
تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ،  
يعوض عن البارعين من كتابه ، عن موسيقى  
الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الأسلوب  
الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الأولين . وإذا  
كان شعره المبكر يتميز من حيث الشكل  
الخارجي بمحافظته بارة على الأوزان والقوافي،  
فان في شعره المكتوب بالعمود المطور ، وهو  
الغالب ، امثلة غير قليلة من اضطراب الوزن .  
وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ،  
ولا يمكن لباحث أن يتجاهلها أو يلقي اللوم على  
« الاغلاط المطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه  
المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي  
عناية خاصة في سبيل عدم تكرار اغلاط  
الطباعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه  
النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان  
عيد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه  
مسألة أستوقفنى كثيراً ، خصوصاً وأن  
الشاعر يظهر حساً موسيقياً مرفهاً من حيث  
ضبط الوزن في القصائد التقليدية المبكرة .  
وهناك ظواهر تنوع الوزن في القصيدة  
الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود  
المطور ، وهي ان كانت سهلة نسبياً في النوع  
الأول ، فانها محفوفة بالزلق في الأسلوب  
الثاني . والسبب في ذلك موسيقي سماحي .  
فان أسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة  
يكون قصير الأشطر عادة . ولذا فان التغيير في  
وزنه الأساسي يجعل الوزن الدخيل نشازاً

ولكن الحجة هنا قد تستعمل الرد على من يريد أن تكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امرؤ القيس رغم عدم شاعريته « بسر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلغل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة أكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللفظة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلاحظ هذا في « مذكرات الملك عجيب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايروسياس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذي انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعنا أن نرى الناس جميعاً رغم عماء . ومن أمثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بشر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الأخيرة انجاز كبير النجاح لأنها تفلح في إعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يفتيان تجربة القارئ. ولكن الملاحظ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب، أن صلاح عبدالصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجد محاولات طيبة في التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

نجد خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « أطلال أطلال » لأنه سريع التغير :

أطلال أطلال

يمشي بها النسيان

في كفه اكفان

لكل ذكرى قبر

وبينها قبوري

ثم نقرا : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الروي . ومثل ذلك اختلال الوزن في شطر لاحق « سيدتي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وأبرزها « شفق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الأولى (٢٥) ، والحق أن نطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاعوا بالشئ والنعل المروثق » . ونجد الشاعر يلتمس حجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرؤ القيس

« فظل العادري يرتمين بلحمها

وشحم كهذاب الدمقس المفتل . .

نرى بسر الآرام في عرسانها

وقيعانها وكأنه حب فلغل »

اليوت أو المتحدنين عنه . نقرأ في « التسيء  
الحزين » :

لعله الندم

فأنت لو دفنت جثة بأرض

لاورقت جذورها وأبنت نمار

نقيلة القدم ...

وهذه اصداء واضحة في الأبيات الأخيرة  
من المقطع الأول في « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسى

الليل حينما ارتدى على شوارع المدينة

وأفرق الشيطان بالسكينة

اصداء أخرى من «بروفورك» و «مقدمات»

نجد « الجسارة اللغوية » تبلغ حداً ملحوظاً  
عند صلاح في قصيدة من المجموعة الأولى  
« اغنية حب » حيث نكاد نرى صورة أخرى  
من كلمات « نشيد الانسداد الذي لسليمان »  
في العهد القديم :

وجه حبيبي خيمة من نور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقنا رُمان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهدا حبيبي طائران توامان ازغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحى بالوزن  
أحياناً كما في قصيدة « احبك » من ( أقول  
لكم ) حيث نجد الوزن مختللاً الى درجة  
مؤذبة :

لا ..

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منبهة

دعها مفعمقة على الحلق

دعها ممروقة على التسدق

دعها مقطعة الأوصال مرمبة

لا تجمع الكلمة .

لا تلق نبض الروح في كلمة .

وحتى في الطبعة الثانية ( ١٩٦٥ ) نجد  
الكلمة في أول القصيدة مهمة التشكيل مما قد  
يجعل المرء يقرأها بما يشبه العامية المصرية  
( بكسر فسكون ففتح ) ولكنها لا تتسق مُنع  
( منبهة ) إلا إذا قرأناها عامية كذلك . ولكن  
لماذا نجد آخر (كلمة) في المقطع السابق مشكلة؟  
وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن التشاز المتغير دونما سبب  
المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣  
- الحرية والموت :

واوجز كي أحنكم

عن الموتى بقاياانا

قضى قضى ...

لكنه انتفضا

ذات مساء مظلم وصعدا

أنفاسه وقضقضضا

وانشترخت قارورة طلسمها ما رصدنا

وعن سرير امه واخته صعدا

الى السماء ركضنا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ أم



معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « قفى »  
قفى ؟ وكيف تتناسق القوافي ؟

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص  
المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب  
لأنى لو قعدت بمحبس القضيته من سغب  
ولست أنا الأمير يعيش في مصر بحضن النيل  
ينافيه مغنييه

وملغمة من الذهب الصريح تطل من فيه  
ولكنى تعلذبت لكي أعرف معنى الحرف  
ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف  
ولكنى تعلذبت لكي احتال للمعنى

لكي املك في حوزتي المعنى مع المبني  
لكي اسمعكم صوتي في مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الناصر ، ووجدنا « نحن  
كقراء » أن الشاعر يقصر عن المتنبي والمحرى  
وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضروري  
أن ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوقة »  
ثم نعتذر عنه ؟ وكما من القراء « كرماء »  
ويستطيعون أن يبقوا كذلك مدة خمسة عشر  
عاما ويؤيد ؟ لا بأس ، فالشاعر يقول في المقطع  
الثاني من القصيدة :

٢ - الحب :

ولكني إنسان فقير الجيب والفتنة  
ومثل الناس أبحث عن طعامي في فجاج  
الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بموهوب

العجيب أن بعض الكتاب قد نحس لشعر  
صلاح وأضى عليه أوصافاً من المدح قد  
ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح  
واليوت ويقول أن أولى قصائد ( الناس في  
بلادى ) هي « جماع تجربة الشاعر في الحب  
والضياع والذكريات ، وهي صورة مصفرة  
لقصيدة اليوت ( الأرض الخراب ) مع وجود  
بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد الفارئ معي  
أن هذا الحكم العام والجماس عديم الأساس  
لا داعي له . صحيح أن هناك أصداء من المقطع  
الأول في « الأرض الخراب » « أخذني للزلاج .  
في الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك في  
« رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنب  
ياصديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن  
هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلاقي في  
قصائد شاعرنا المصرى تعبر عن الفرار والرغبة  
في الخلاص » إلا اذا قلنا « ونحن كنقاد » هذه  
التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا  
التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح  
« وأنا لست أميراً لا ولست المضحك المعراج في  
قصر الأمير » من مجموعته الأولى ، ويقول  
أن الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع  
تراث اليوت » (٢٧) أن الشاعر بطبيعة الحال  
غير مسؤول عن هذا الكلام ، وجرى بنا أن  
نصدقوه وهو يحددنا في ( أقول لكم ) ١ - من  
أنا :

وأعلم انكم كرماء

وأنكم ستفتفرون لي التقصير . . ما كنت  
أبأ الطيب

( ٢٦ ) عبد الله الشفائي ، « الناس في بلادى » مجلة الآداب ، العدد ( ٦ ) ١٩٥٧ ، ص ٣٧ .

( ٢٧ ) بدر الديب ، « التلاقي في بلادى والتحرر الشعري » مجلة الآداب العدد ٨ ( ١٩٥٩ ) ص ١٢ .

أنا فتى لا يعرف القليل

أنا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة أثنان الغفران ؟ » يقول  
اليوت . ويقول كذلك « أن أهم ما يجب على  
الشعراء أن يفعلوه هو أن يكتبوا أقل ما  
يمكن » (٢٨) .

في العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي :  
« واني لو اتيح لي ان اعود الى ١٩٤٩ اذن  
لاحرقنها هي الاخرى بالرغم من انها نالت

شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما » (٢٩) . وكان  
يشير الى شعره السابق في « ملائكة وشياطين »  
بعد أن أحرق شعره الأول عام ١٩٤٦ .  
وبالرغم من أن البياتي قال هذا في فترة انتماء  
سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى  
عزيزة عليه مثل جميع اولاده ، وعندما يفترط  
بها فان ذلك يعني أنه أدرك سعة البون بينها  
وبين ما يريد لها أن تكون . فهل يستطيع  
صلاح عبد الصبور أن يفترط ببعض قصائده  
ويتمنى لو أحرقها ، ليبقى لنا من أعماله  
الشعرية الكثير مما نريد ان نفخر به ؟ .

★ ★ ★

---

(٢٨) Wm. Empson "The style of the master" (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall, 1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

# دور العرب في كشف افريقيا

## \* جمال زكريا

فمن المعروف أن الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الإفريقية إلا في أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هنالك من الكتاب الأوروبيين من يعتمدون تجاهل المؤثرات العربية في إفريقيا وينسبون فضل كشف إفريقيا إلى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لأن أوروبا نفسها لم تصل إلى كشف مجاهل القارة إلا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم في العالم الغربي في مجال البحوث الإفريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم في مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات إلى أنها كتبت في عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الإفريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة وأصيلة في نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم في البحث والتأليف عن إفريقيا إذ اخترق الكثيرون منهم الصحاري وتجنبوا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ،

---

✽ دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربي وتاريخ شرق إفريقيا في العصر الحديث ، وله في ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب إفريقيا - راجع محاضرات الموسم الثقافي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

المستشرقون على هذه المصنعات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض أجزاء القارة الأفريقية فإن هذه المصنعات - في تقديرنا - ذات أهمية بالغة ، وبكفى أن نقول انها حاولت القاء الضوء على بعض المناطق الأفريقية في الوقت الذي لم تذكر فيه المصادر الأوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطة التي وردت في رحلات ماركو پولو Marcopolo الى الشرق في اواخر القرن الثالث عشر الميلادي اذ اورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشو وزنجبار (٣) .

وقد اعتمد المصنفون العرب في مادتهم على المعلومات التي سجلها الرحالة والتجار عن المناطق التي زاروها بالإضافة الى ما اقدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان و اضافتهم الى ذلك ما عرفوه بأسفارهم الكثيرة . وكان لتوسع الدولة الإسلامية اثر واضح في وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة من المسالك والممالك التي تضمنتها ، هذا بالإضافة الى أن كثيراً من امراء المسلمين قد دأبوا على ارسال الرسل والسفارات الى غيرهم من امراء الممالك الإسلامية مما أدى في بعض الأحيان الى القيام برحلات الى اصقاع بعيدة ، كما لا ينبغي أن ننفل أيضاً رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجاري العربي الذي امتد الى مناطق نائية من آسيا وأفريقيا وأوروبا الى جانب الرغبة في تحصيل العلم في وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة اخبار الرحلات التي قام بها العرب في افريقيا فهي اقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

ترجم الى اللغات الأوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والإتباد الأوروبي بالدور الذي قام به العرب في التعرف على أجزاء القارة الأفريقية وسبقهم في ذلك ، بل ان الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بأمان ما كتبه العرب عن المناطق التي ارتادوها وأفادوا منها في رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الأفريقية من منى بإبراز فضل المدونات العربية في تعرف أوروبا على القارة الأفريقية . اذ ادرك العلماء الأوروبيون منذ وطء الاستعمار أقدامه في افريقيا أهمية التراث العربي الافريقي ونقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . وتوجد في مكتبة المتحف البريطاني بلندن والمكتبة الأهلية Biblotheque Nationale في باريس والأسكوريال Esqurnal في مدريد وغيرها من المكتبات الأوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية دأب المستشرقون على ترجمتها الى لغابهم كما أسهمت في نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الأفريقية . ومن الانصاف أن نقرر أيضاً أن هناك من الأوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه passet ودي لارونسير Ronciere

و دي لانوس وبوفيل Bovill وغيرهم كثيرون .

### أفريقيا في المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نعرف في ذلك الصدد بالمصنفات العربية التي عُنيت بتسجيل معلومات عن بعض أجزاء القارة الأفريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب توافرها الزمني منذ القرن التاسع الميلادي حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه

C F. Travels of Marco polo ; Trans by A. Ricci, pp. 341 - 345.

(٣) ذي محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٥٤ .

رينو Reinaud ، كما أخرج سوماجييه دراسة قيمة لها في السنوات الأخيرة (٤) .

وفي أواخر القرن التاسع الميلادي يبرز أمامنا « ابن خردادبه » ويقرر المستشرق السوفيتي كراتشكوفسكي أن جميع مؤلفاته وأصهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من اسمائها فقط أو من الاشارات الواردة عنها في المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الزنج بنصيب أو في من كتاباته عن إفريقيا . وفي أوائل القرن العاشر الميلادي يستعرض انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما أشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفي تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات ابي زيد السيرافي (٨٧٧/٩١٥ م ) الذي كان يعاصر المسعودي ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودي رحلته . ولم يكن أبو زيد - وينسب الى سيراف على الساحل الشرقي للخليج العربي - رحالة أو جواب آفاق ، وإنما كان مؤلفاً اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان وأضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جابوا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من اساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرقى إفريقيا بصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السنديباد البحري ولقصص ألف ليلة وليلة التي كانت تتجمع في ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلك الجهات ، بل أنه

أجزاء القسارة الإفريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها الا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تعويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل اليها شيء من تأليف اصحابها انفسهم . ولعل الفزاري والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب في السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي . فقد كان الفزاري أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وبعده الخوارزمي الذي حدد حدود تلك المملكة في عام ٨٢٣ م في خريطة التي نقلها عن بطليموس كما تحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والغرب » عن السودان الغربي وعن الحملات العربية التي وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبي بملدنا بمعلومات عن الشمال الإفريقي وبممالك السودان الغربي . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً جيداً للسواحل الشرقية من إفريقيا والسوانىء المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة في المحيط الهندي مما جعلها اقرب ما تكون الى ادب المغامرات أو القصص البحرية . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فإن بعض الباحثين قد تشكك في نسبة هذه القصص اليه الى أن أكد المستشرق الفرنسي جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر أن كتابات التاجر سليمان قد لقيت نهاية خاصة من العلامة

(٤) كراتشكوفسكي (الفاطيس) - تاريخ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٤١ ، نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٦/١٥٥ .

(٦) مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين - نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد ج ١ ص ٩ - تتلا من كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد في مالينده بشرقي افريقيا صخرة كبيرة لايزال الاهلى هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا في القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق افريقيا في الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجواهر وهو أكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشاراً كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافيتي معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الأخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها. ويعتبر كتاب مروج الذهب في نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقى افريقيا بصحبة بحارة من عُمان وسيراف من ميناء صحار في بلاد عُمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل في فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقى من افريقيا فان المسعودى لا يعدنا بمعلومات عنها وانما اطنب في وصفه لشعوب الزنج فلذكر أنهم يعيشون في اقليم يمتد مسافة ٢٥٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب في المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقصرن الافريقى شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً. وفيما يبدو ان المسعودى وصل الى اقصى منطقة في الجنوب وصل اليها العرب فقد

ذكر انه وصل الى اقاصى بلاد الزنج واليهما تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهى غاية مقاصدهم في اسافل بحر الزنج ، كما ذكر ان اقاصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه في شرقى افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهى ارض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب احد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو ان العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم يكلفوا انفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم ان تحمل من عاج او ذهب او رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالاسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات ابناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين تابروا في سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكاً سموه وقليم . ولعل المسعودى يكون بذلك اول من اشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات في اواسط افريقيا . وقد اشداد المسعودى بهمة الزنوج في اشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الافعال لعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرسون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم اهل خطابة وفصاحة بلغاء في احاديثهم (١١) . وركز المسعودى في رحلته في شرق افريقيا على جزيرة قبلو فلذكر عنها

(٧) انظر من الرحلات العربية في المحيط الهندى :

Reinaud, Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine; 2 tomes Paris 1845.

Freeman-Grenville : The Medieval History of the Coast of Tanganyika p. 40. Berlin (٨) 1962.

(٩) كراتشكوفسكى : الادب الجغرافى عند العرب القسم الأول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجواهر ج ١ ص ٢٢٢/٢٢٣ نشر دار الرجا - القاهرة .

(١١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٢/٢٢٣ .

أحدى جزر بمبا أو مافيا أو زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة أخرى بالتحديدات التي أوردها المسعودي بالنسبة لموقع جزيرة قبلو والتي أكد فيها أنها تبعد عن الساحل الأفريقي مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملاصقة للساحل . أما العلاقة فيران فانه لم يقطع برأى معين مكتفياً باعتبار قبلو إحدى الجزر التي تقع في الجنوب الغربي للمحيط الهندي (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من أن جزيرة قبلو هي المقصودة بجزيرة مدغشقر إلا أننا لا نميل إلى الإخلاقية مفضلين الأخذ برأى جيان في أن تكون قبلو هي إحدى جزر القمر إذ أنه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها في وقت بدء هجراتهم إلى المنطقة .

وقد يكون من دواعي الأسف أن المسعودي لم يضع لنا صوراً واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة إذ أنه لو فعل ذلك لكان من المؤكد أن باتينا بأخبار أوفى وإنما اكتفى بذكر ما توارده إليه من أحاديث البحارة الذين كانوا يصلون إلى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر المسعودي صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق إفريقيا لجاز أن نتشكك في أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فإن شخصية المسعودي ربما تكون أكثر جلاءً لو أن مصنفاته الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن إبادته الحدائق الذي يقال أنه كان يقع في ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما إلا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات أهمية وردت في بعض المصنفات الأخرى . وعلى الرغم من أهمية

أنها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين في تلك الجزيرة بقرن ونصف قبل رحلته إذ قال أن المسلمين بغلبوا على هذه الجزيرة في بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة - إلى شرق إفريقيا - ولا نجد تفسيراً لذلك إلا أن يكون المسعودي قد تجاوز عهده سنوات في تحديد هجرة الزيديين إلى الساحل الشرقي من إفريقيا وهي كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذي أثار الجدل بين بعض الباحثين هو أية جزيرة كان يعنيها المسعودي بجزيرة قبلو ، حقيقة أن المسعودي وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقي لإفريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفي رأى المستشرق الفرنسي رينو أن جزيرة مدغشقر هي الجزيرة المقصودة ، إذ أن التحديدات الجغرافية التي أوردها المسعودي تكاد تنطبق عليها (١٦) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدد المسعودي عن كبر مساحة هذه الجزيرة إذا صح أن تكون قبلو هي جزيرة مدغشقر . أما القبطان جيان Guilan فيميل إلى اعتبار قبلو إحدى جزر القمر ويحدها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهي جزيرة باقوت أو الإنجزيجة كما كانت تعرف في ذلك الحين وإن كانت التحديدات التي أوردها المسعودي تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديدها أنها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عمان إذا أنها في الواقع تقع إلى مسافة أبعد من ذلك (١٧) ، كما أننا لا نستطيع أن نذهب إلى اعتبار قبلو

Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131-133

( ١٢ )

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق إفريقيا ص ٩٤ - القاهرة ١٩٢٧ .

Ferrand, Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes .. Tome I P. 35 FF ( ١٤ )  
paris 1913.

Freeman-grenville: op. cit. p. 40

( ١٥ )

والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافي فجاء اشبه بمصنف جغرافي لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخطت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا انها كانت بلا شك محاولة رائدة في هذا المجال . وقد اشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظته يتدفق تجاه الشرق فقد ادى به ذلك الى الاعتقاد بانه نهر النيل (١٩) ، الذى ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء ارض النوبة وماؤه اشد عذوبة وبياضا من سائر أنهار الاسلام . والثابت ان ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية في غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التى تقطنها الشعوب السوداء في كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعى للحكومة المنظمة هو الذى دفعه لتجنب ذكر أى شيء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدماً في افريقيا فقد اورد عنها بعض المعلومات ، ففى خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد أهم مدنها كبرقة واجداية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة اودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر ان لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التى وصفها بانها اغنى ممالك العالم لما في أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوحى الدينى الناتج عن قرب بلادهم من البلدان الأخرى الأكثر تقدماً . وبصدد ذلك اورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جوارله من البجة الذين هم

كتابات المسعودى سواء بما أسدنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا أو في تأييدها على الكتاب الآخرين الذين تعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودى مع ذلك لم تخل من العيوب المبهودة في تأليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السلطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (٢١) . كما يلاحظ تركيز المسعودى على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربى فقد اقتصر على الإشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفنة للنظر (٢٢) .

وفي القرن العاشر أيضاً نمدا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . وللاصطخرى كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد في وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة ، وقد عنى في كتابه الثانى بتحديد بعض المسالك الاسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربى الى وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشيء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (٢٣) . اما ابن حوقل البغدادي فقد اهتم بدوره بالإشارة الى بعض الاقاليم الافريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذى سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض اورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقى من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ،

(١٩) ذكرى حسن : الرحالة المسلمون ص ٢٨/٣٧ .

Bovill, The Golden Trade of the Moors p. 61, London, 1968

(٢٠)

(٢١) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٣٤ طبعة الجيئى القاهرة ١٩٦١ .

Bovill, op. it. pp. 61-62.

(٢٢)

(٢٣) المصدر السابق ص ٦٢ .



سوى البيروني في كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد في هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقي لافريقيا اذ ذكر أن الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجاري الذي كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربي من المحيط الهندي الذي أطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق عدن في الشمال الى سفاليه الزنج في الجنوب مؤكداً أن المراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠ جنوباً ، اما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو أن علمهم بالكواكب التي كانت تعترض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذي أسموه في بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك في أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت اليها أو ما فقد منها استفاد منها الادريسي في القرن الثاني عشر الميلادي في وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافياً عربي اقام في صقلية في الفترة من ١١٠٠ - ١١٦٦ م في بلاط الملك روجر الثاني Roger II أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصري الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخولهم في خدمة امير كافر خاصة وان الوقت كان زمن حروب صليبية ، ولا شك في انه لعدم موافقة بني قصومه على تصرفه هذا فان المعلومات المتعلقة بحياته قليلة في جملتها (٢٣) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فأخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

اشد سواداً من الاحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما تعرض للحبشة التي ذكر أن أهلها نصارى يقتربونهم من لون العرب وانهم أهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بانها بلاد جافة يوجد بها قليل من المباني ومساحة كبيرة من الأراضي الزراعية وان جلود النمر وغيرها من الجلود التي تشتري من اليمن تأتي من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز النوبة التي وصفها بانها أوسع من الحبشة يجري فيها نيل مصر الى أن يخرج منها الى أرض الزنج ثم يتجاوزها الى براري تتعذر مسالكها ، وهي بلد عامر خصب من أحسن مدنها نواحي علوة وفي أعلاها نهر يجري من الشرق يعرف بأور وهو يصب في نهر النيل وان سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التي عُنيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافي محمد الأندلسي (٩٧٣م) وبعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي اعتمدها البكري في وضع مصنفه الفريد « المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا في اواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصرى وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً في الطرق والمسالك (٩٨٥م) وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يصل اليها إلا أنه تميز من الاشارات المنقولة عنه بأنه عني عنابة خاصة بوصف أقاليم السودان الغربى (٢٤) .

وفي القرن الحادى عشر الميلادى وقبل أن نصل الى مصنف الادريسي ، وهو من المصنفات العربية الهامة التي عُنيت بافريقيا ، لا نجد

(٢١) ذكى حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٤٢/٤٠ .

(٢٢) كراشكوفسكى - الأدب الجغرافي عند العرب القسم الأول ص ٢٤٩ .

Bovill, op. cit., pp. 621-63.

(٢٣)

يغد على الساحل من تجار العرب وغيرهم خاصة الهنود اذ كانت السيوف تصنع في الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق افريقيا ومما يستلفت الانتباه ان هناك اقالييم ذكرها الادريسي لا تزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراه ومالينده ومنبسة، وهناك من المدن التي ذكرها قد اندرست معالمها ولا تزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب (٢٥).

ولم يقتصر الادريسي عند حد الإشارة الى اقالييم شرق افريقيا ومدنها وانما تعرض الى غرب افريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان عليه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجارية بينهم وبين المغرب الأقصى (٢٦)

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردي مصنفًا بعنوان « فريدة المعجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه الى حد كبير على النقل عن المسعودي وقد وصف الساحل الشرقي من افريقيا من رأس جردفون شمالاً الى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودي ما اورده عن بلاد واق الواقي وعجب لكثر ما بها من ذهب حتى ان الزنوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واکابرهم يصنعون منه «لبسنا» يبتون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا تطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة نضطربا الى التوقف عندها سوى معجم باقوت الحموي المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف باقوت بأسفاره التجارية العديدة وكان يستغل بتجارة الكتب وقد مكّنه ذلك من جمع المادة اللازمة لمعجمه وان كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب ان ما

يكتاب روجر وأسماء نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢٨) . وقد اخذ الادريسي الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل اليها بنفسه في منطقة الشمال الافريقي على وجه التحديد . كذلك نحدث الادريسي عن مدن شرق افريقيا وان كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فان أهمية كتابات الادريسي فيما يختص بشرق افريقيا انها تعد اولى المصادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجارته مع سفاليه ومالينده التي وصفها بالازدهار . وما يستلفت النظر ان الادريسي لم يرحل الى شرق افريقيا كما فعل المسعودي ولكنه استمع كثيراً وفرا أكثر فأتى بدقائق مفصلة عن هذا الاقليم خاصة وان الفترة التي وضع فيها الادريسي كتابه كانت تجارة العرب في خلالها متمسكة اسعاساً كبيراً ، على أنه لم ينع بتجاره العرب في الذهب والعاج والبريق لأن هذه التجارة كانت معروفة في العالم العربي التجاري وانما انصرف الى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ ايضاً تغير أوجه الحياة منذ رحلته المسعودي في السنوات الأولى من القرن العاشر الى كتابات الادريسي في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ، فمالينده التي لم تحظ من المسعودي حتى يذكر اسمها أصبحت في زمن الادريسي « مدينة الزنج » يحدنا الادريسي عنها فيقول ان الزوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجرون في المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارة الحديد ايضاً مما يدل على الصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من

(٢٤) انظر مادة الادريسي في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢٥) بازل دافيسون : افريقية تحت اضواء جديدة ( مترجم ) - بيروت ١٩٦١ .

(٢٦) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ص ١٤ .

(٢٧) راجع ابن الوردي : فريدة المعجائب وفريدة الغرائب .

وعن غنى سواحلها بالعبير وأنه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك تعرض باقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنها مدينة كبيرة في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد تنسب الى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب كما نحدث عن التبر فذكر أنها من بلاد السودان واليهما ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٢٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي بطلع ابن سعيد الحموي ( ١٢٨٦ م ) الذي درس جغرافية بطليموس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢١) ، بها تعريفات عن مدن شرق افريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال الى الجنوب (٢٢) . ومن المؤكد أنه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن من المؤلف أن كتابات ابن سعيد لم تصل إلينا كاملة ولكن إذا قسناها بالإشارات الى وردت عنها في أبي الفدا وابن خلدون وغيرهما فإن فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٢٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربياً يدعى « ابن فاطمة » دار حول افريقيا من الغرب الى الشرق ووصف سواحل

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تأليف مصنفه الذي فرغ منه في عام ١٢٢٤م (٢٤) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التي وضعها العرب في هذا الموضوع ، ويوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مدن شرق افريقيا كمقدشيو وحج وكولة ، ولعل باقوت أول من أسار الى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم إذ أسماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب . . هؤلاء سود يشبهون الزنوج . . جنس متوسط بين الحبش والزنوج . وفي تعريفه بمقدشيو ذكر أنها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والأبنوس والعاج . كما تحدث عن مدينة الحب وكولة وسفاليه وأن كان كل ما أورده عنها لم يتعد شذرات بسيطة ، فقد ذكر عن الحب أنها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكولة موضع بارض الزنج ولم يذكر باقوت شيئاً عن الجهات الأخرى التي تقع على ساحل شرق افريقيا أكثر مما أورده الإدريسي ومع ذلك فإن ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو أنه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون الى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد أطلق عليها جزيرة القمر (٢٥) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها

(٢٨) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦/١٥ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الإدريسي باسم القاف والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد يسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة الى قوم القمر الذين هاجروا اليها أما ابن الوردي واليعقوبي فسماها الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو أن العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وأن كان هناك من يعتقد أنهم كانوا يسمونها بها إحدى جزر القمر خاصة وأن وصف الإدريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٦٢/١٦١ .

(٣٠) صلاح الدين النجد : مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

Relation des voyages

(٣١) انظر ابن سعيد في المجلد الثاني من فيران ص ٢١٦ وما بعدها . .

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٢٨ .

Bovill, op. cit. p. 65.

(٣٣)

ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمري مادته من أناس عاشوا في تلك البلاد وعرفوا أخبارها ومن أهالي مالي أنفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثهم به (٢٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نسنقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب أفريقيا والظروف التي تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى إذا ما قسسوناً في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويهِ أن كثيراً من اللوم يمكن أن يكون ناشئاً عن مسجل هذه الرحلات فأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وإن كان قد دون شيئاً فلا ريب في أنه قد أضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يعلى رحلاته من الذاكرة (٢٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فإن ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بإفاعة عن الإمارات الإسلامية في شرق أفريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشو وكلوه وممبسة (٢٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذي وصل فيه ابن بطوطة إلى ساحل شرق أفريقيا وهو نهاية الثالث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي إلى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجري العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي إلى شرق أفريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببني جلدتهم على

السفبال والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جريده مندفسكر الى حد كبير مثل كونها طويلة مريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوماً ، وأنها تحت حكم المسلمين . وبعد وفاة ابن سعيد يستمرى انتباهنا مصنف جديد في تخطيط البلدان لتركيا بن محمد المعروف بالقرويني ويتضمن بعض المعلومات المفيدة من افريقيا وإن كان يلاحظ اعتماده على المسعودي فيما نقله من زونج شرق أفريقيا . أما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي سمبالا الى أرض البربر وجنوبها الى البرارى وشرقها الى الحبشة وغربها الى البحر المحيط . (٢٩) وفي تقويم البلدان لأبي الفدا اشارات عن ممالك السوان الغربي على أن أكثر ما أوضحه أبو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال أنه سمع بهذا ولا يكاد يصدقه (٣٠) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا أن العرب عرفوا مناطق في أفريقيا لم يصل إليها الاوربيون الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب افريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الابصار للعمري وابن بطوطة تم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن العمري يعد أعظم من كتب عن مملكة مالي إذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولاقيلها ومدنها وقبائلها وبناء دورها وقواتها وتمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات

(٢٦) ذكريا القرويني : آلال البلاد وأخبار العباد ص ٢٤٠ طبعة بيروت .

(٢٧) النظر كتابات أبي الفدا : : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44 وكذلك جيان - وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٧٣ .

(٢٨) العمري - مسالك الابصار في مسالك الامصار - وتوجد مجلدات تحتاج الى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٢٩) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٣٠) ابن بطوطة : تحفة النظار في عجائب الاطوار وغرائب الامصار - ج ١ ذكر سلطان مقديشو وكلوه .

التي زارها واليه يرجع الفضل في معرفتنا  
بغرب إفريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع  
عشر بطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض  
الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى  
معلومات دقيقة وللمرة الأولى عن قبائل الطوارق  
في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن  
الخامس عشر فقد أمدنا الفيلسوف بطور  
حية من مجتمع مالي كما أوضح الصلات التي  
كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي  
بمصر . (٤٣)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر  
تجذب المصنفات العربية العامة التي تعرضت  
لإفريقيا ، تلك المصنفات التي أمدتنا بمعلومات  
هامة من القرن التاسع إلى القرن الخامس  
عشر الميلادي . وهي الفترة التي يمكن أن  
نسميها بالبعد الإسلامي ، إذ كان المسلمون في  
خلاياهم على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق  
التي كان لهم فيها النفوذ على أطرافها  
والسيطرة على تجارتها . وينبغي ألا نفصل  
الإشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن  
إفريقيا إلى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على  
وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو  
سبيلهم إلى ذلك إذ كانت فريضة الحج من  
أهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام  
وكان الكثير من أولئك الحجاج يستخدمون  
الطريق البري من المغرب إلى تونس ومنها  
إلى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن  
طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب  
علماء من هؤلاء عند عودتهم إلى بلادهم على  
الكتابة عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي  
صادفوها أملاً في أن يشتغل آخرون بتجاريتهم ،

الساحل الشرقي من إفريقيا وجاءوا بدم جديد  
ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم  
الباهرة التي فتنت ابن بطوطة حين جاء الأقليم  
فحدثه عن كلوه مثلاً يوحى بأنها كانت من  
أجمل البقاع وأكثرها بهاء ، وكذلك يعطي في حديثه  
عن ممبسة ومقديشيو صوراً حية لمجتمعات  
مترفة غنية (٢٩) ولا ين بطوطة رحلات أخرى  
في السودان الغربي حيث سافر إلى بعض هذه  
الممالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذي  
أوفده في مهمة إلى هذه البلاد لا يعرف تفاصيلها .  
وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم  
إلى جماعة من التجار إذ كانت العلاقات  
التجارية متصلة بين بلاد المغرب وإقليم  
السودان الغربي ووصل إلى بعض الممالك  
التي وصفا وصفاً شيقاً كابو لاتن ومالي كما وصل  
إلى نهر النيجر ولكنه ظن نهر النيل وقد ذكر  
عنه أنه ينحدر من كارسخو إلى بلدة كابة  
فأغاثتم إلى تشيكو وكوكو ومنها ينحدر إلى بلاد  
النوبة ودنقلة . (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة إلى  
بلاد السودان من أهم رحلاته ( ١٣٥٢ م )  
فقد كان من الرواد الأول الذين جابوا الآفاق  
المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد  
ذكر المستشرق شتيرن محرراً مادة ابن بطوطة  
في دائرة المعارف الإسلامية أن المعلومات  
الصحيحة التي أوردها ابن بطوطة عن غرب  
إفريقيا لا تقل فائدة عن المعلومات التي أتى  
بها ليون الإفريقي في القرن السادس عشر ،  
هذا على الرغم من أن رحلات ابن بطوطة قد  
شغلت الأذهان وضاربت الأقوال في صدقها  
فالبعض رماها بالكذب والتحويل وآخرون  
أعطوها قدراً من الأهمية ، من ذلك ما يقرره  
البعض أن رحلات ابن بطوطة أفادت علم  
الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عني به من  
الإشارة إلى نباتات ومناح وحيوانات البلاد

(٢٩) حسن أحمد محمود : انتشار الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا - القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : ج ٢ ص ٢ القاهرة ١٩٣٣ .

(٤١) دكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٧١/١٧٤ .

(٤٢) الفيلسوف : صبح الاعشى ج ٥ ص ٢٨٤/٢٨١ .

تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٣)

وفي القرن السابع عشر سترعى انبهاها رحلات ابوسالم العياشي التي قسام بها قاصداً الحج الى مكة ونضمن وصفاً مفيداً لمدن الشمال الافريقي التي مر بها كنونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل ان نختم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الافريقية يمكن الاشارة هنا الى العمل الذي نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « اطلس افريقيا ومصر الجغرافى » *Monumenta Catographica Africae et Aegypti* وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الافريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دى لارونسيير بعنوان « اكتشاف افريقيا في العصور الوسطى » *Ea Découverte de L'Afrique au Moyen Age* — 1925 .

ومن المفيد ان نذكر ايضاً ان المعلومات التي وردت عن افريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وانما هناك مئات من المخطوطات والمدونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الافريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر ان في غرب افريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة ثبوت عام للمخطوطات العربية الموجودة

ويبرز من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتخذ طريق الساحل الافريقي الشمالي الى مصر ومنها الى ميناء عيذاب على البحر الأحمر . وان كان ما يؤخذ عليه انه لم يصف جديداً للمناطق التي زارها وفيما يبدو انه لم يهتم بالناحية الجغرافية فدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي انفرن الثالث عشر الميلادي يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الاندلسي في كتابه « المغرب في حلى المغرب » وقد وصف فيه رحلته الى الحج وكذلك العبدري الذي اهتم في رحلته في شمال غرب افريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الأثرية ودراسة العادات والتقاليد في البلاد التي مر بها . وقد قدم رحلته من المغرب الاقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الافريقي ماراً بالسوس الأوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وتسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل الى الاسكندرية . وفي القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوي الذي غادر الاندلس (١٣٣٥م) في طريقه الى الحجاز ودون اخبار رحلته في كتاب اسماء « تاج المشرق » وهناك رحلة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم الى الرحلة ، من هؤلاء ابو محمد عبد الله التيجاني الذي قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل اخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفصيلات عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجاني من أول المصنفات التي امدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الافريقي فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل الى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التي أفرد لها وصفاً متمعاً ثم

(٤٣) ابو محمد عبد الله التيجاني : انظر رحلة التيجاني التي قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي - تقديم حسن عبد الوهاب - المطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ ابو سالم العياشي في مجلدين - ج ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية ( المكتبة التيمورية رقم ٤٥٥ ) .

هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب ان نتعرف على الجهود التي بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسنستعين بذكر هذه الجهود في مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن ان نطلق عليها العصر الاسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادي وانتهت بوصول البرنغاليين الى سواحل القارة الافريقية في نهاية القرن الخامس عشر.

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثة التي بدأت منذ اوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالوجة الامبريالية التي تعرضت لها القارة الافريقية في السنوات الأخيرة من ذلك القرن .

ولنبداً بالجهود التي قام بها العرب في المرحلة الاولى :

#### كشف العرب للساحل الشرقي من افريقيا :

اتضح لنا مما سبق ان العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الزنج او زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي أقدم من وطئ هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا في تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والقيق (٤٨) . على ان ما يلاحظ ان

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا (٤٩) كما نهضت جامعة ايبادان بالتعريف بالمخطوطات المحبلة التي في حوزتها . (٤٦)

والامر الذي يؤكد عليه ان كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً او على الأقل لم تسلط عليه الاضواء بعد من قبل الدارسين . (٤٧)

#### \*\*\*

هذه نظرة عامة للتعريف بأهم المصنفات العربية التي عنيت بالإشارة الى بعض المناطق الافريقية وهي كما لاحظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن ان نطلق عليها مفاتيح انقسارة الافريقية وهي : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوباً ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الافريقية فمن طريق الساحل لشرقي لافريقيا تابع العرب نشاطهم الى اواسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا في طريقها الى ممالك السودان الغربي ، كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الإشارة الى ان تلك المراكز بذاتها هي التي اعتمد عليها الاوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل الى داخلية القارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التي قدمها لهم الادلاء الذين جابوا

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria, Luzac-London 1965.

(٤٦) Kensdale, W. E. N. : A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan, 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا - العدد ١٤ من مجلة الجمعية العربية للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

Ingrams, Arabia and Isles, p. 3.

(٤٨)

الهندي تمكن السفن الترامية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhow من القيام برحلتين منتظميتين في السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح في اتجاه جنوبي غربي وفي فصل الربيع تدفعها في اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدها في سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفي خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجاري . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى أن تمكن ملاح افريقي في القرن الأول الميلادي (٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندي وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الافريق والاحرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا في الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو المتناقلة . ولكن من المؤكد أن تتضح بعض هذه الحقائق على اثر نجاح بعثات الكشف والتتقيب التي بدأت تمارس نشاطها في السنوات الأخيرة في تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشف كان المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه من حالة العرب في شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الافريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحي للبحر الأريتري (٥٣) .

Periplus Maris Erythraei

والبحر الأريتري كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندي وبالتحديد الجزء الملاصق لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه وأسماء

القبايل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك أن احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماحتهم المميزة وإن كان قد نما من هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تغد من الهند والصين بالإضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه تلك الاشكائها كانت المزيج المركب الذي نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح في ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الافريق والرومان أطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى إحدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال أنها وجدت في منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية في فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الافريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض الغزانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساوي وغيرهم من شعوب القرن الافريقي وأخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخربوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٦١) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجاري يمتد ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانئ الساحل الشرقي لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية أخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط

(٦١) بازل دافيدسون : افريقيا تحت أضواء جديدة ص ٣١ .

(٥٠) Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, 1954.

(٥١) Zde March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961.

(٥٢) Cf. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962.

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schöff بعنوان : Periplus of The Erythraean sea.



العرب في هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون الى الساحل بالذهب والعاج والبريق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الافريقية غالباً ما تستبقى في المراكز التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها الى الخليج وسواحل الجزيرة العربية في رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذي كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الاثرية عن كميات كبيرة منه في بعض اطلال كينيا وزيمبابوي (٥٧) وقد اضطرت نشاط التعامل التجاري حتى وصلت تجارة الذهب الى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية ازدهاراً وفيراً من الرقيق الذين جلبهم العرب من شرق افريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب في الساحل الشرقي لافريقيا في الفترة التالية لرحلة صاحب البريلس ولما ذكره بليتيوس في القرن الأول الميلادي حتى ظهور الاسلام في القرن السابع الميلادي ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه ان الصلات ظلت قائمة لا تنقطع الى ان بدأ الاسلام يحدث انقلاباً خطيراً في تاريخ المنطقة فقد لاحظنا انه لم يكن للعرب قبل ظهور الاسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لافريقيا وانما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجاري وما كان يستتبع ذلك في بعض الاحيان من استقرار مؤقت في المراكز التجارية التي أوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة، غير ان الامور تغيرت تغيراً كبيراً في الفترة التي

للموانئ التي اخفتها الآن الكثير من معالمها والذي يفيدنا من هذا الكتاب انه تعرض في فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارهم في المنطقة فهو يعجب في مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية واختلاط العرب ونزوحهم مع القبائل الافريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها الى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تبيحه لهم من آفاق واسعة في التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر انه أول من أكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لافريقيا فلذكر ان بعض زعماء الساحل كانوا يدنون بالولاء لامراء جيمتر في جنوب الجزيرة العربية وان السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الافريقي (٥٥) . كما اشار المؤرخ الروماني بليتيوس ( ٧٠ م ) الى ان التبابعة من ملوك اليمين قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الافريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الاصناف كالطوب والافاوية لئلا يغشوا أمرها (٥٦) والجدير بالذكر ان العرب اكتفوا في الفترة السابقة لظهور الاسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل في الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذي كان يحمل الى الدول القديمة التي كانت تلج في طلبه كالامبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الافريقية مع

(٥٤) Pearce Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34, London 1920, see also Cupland, East Africa and its invaders, London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast » See Journal of the African History IV, pp. 79 ff.

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المتكلم ص ٨٤ .

Pearce, Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p. 34 London 1920. (٥٧)

ومن توافد على الساحل من عناصر اخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة للساحل وان كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلفة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة . وبدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة في الشؤون التجارية . وقدر « رويش » Reush وهو أحد المتخصصين في اللغة السواحلية وناريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وادبها متأثر الى حد كبير بالانواع الأدبية عند العرب وان كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لان اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقي من افريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقي اذ ما كاد القرن العاشر يولي حتى لم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لافريقيا الى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم تلبث ان استتحات الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . وما يستلخت النظر ان المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى انها لم تقم اساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وانما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك ان تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الاهالي الذين استقروا في اوطانهم . وفي خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر في تلك المراكز

اعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجاري نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الامر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فان العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لانهم كانوا يأتون عادة من مناطق أشد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عُمان ولذلك لم يستطع الاوربيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الافريقي اللهم الا في المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء في موزمبيق ، او عندما استطاع الانجليز في اوائل القرن الحالي التوغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربي في الساحل الشرقي لافريقيا نتيجة دوافع متعددة ابرزها المنازعات الدينية والسياسية التي اخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى موانئ الساحل الشرقي حيث كانوا قد الفوا التبادل التجاري معها (٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعمان وحضرموت واليمن تنقل معها صورا من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فان الساحل الشرقي لم يصطبغ اصطبغة تامة بالصيغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين اجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم اخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذي اتي به العرب والذي كان ملكاً خالصاً للافريقيين

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من افريقية . بحث منشور في حوليات كلية الآداب -

جامعة عين شمس - العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

الذي كان يهوج بالحياة . وقد يكون من المناسب في هذا المجال أن نعرض لما ذكره دورات باربوسا في وصفه لحضارة العرب في ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما ان وصلت سعن فاسكو دى جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجاة لم تكن تتوقعها فقد لقيت البحارة ما لم يكن في حسابهم حين خرجوا بضربون في البحر . . لقوا مرافىء تطن كخلايا النحل ومدنا ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالا عبروا المحيط الهندي مرات عديدة ويعرفون من أجل ذلك دقائق مرافئهم وسجلوا هذه الدقائق في خرائط متقنة لا نقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط في اوربا ، كما رأى البرتغاليون على هذا الساحل مدنا أهلة بالسكان لا نقل نشاطا عن مدنها في البرتغال ورأوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والاقمشة القطنية والرقيق . . وجدوا عالما تجاريا أوسع من عالمهم الذي جاءوا منه واكتسروا من بلادهم وحتى السفن وجدها البرتغاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندي آنذاك أكبر من سفن دى جاما وأضخم حجما حتى لقد عجب سكان الساحل من أين أتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفة » (١١) .

ومما يستلفت نظرنا ما انجبت اليه بعض المصادر الاوربية التي تعرضت لدور العرب في شرق افريقيا من حرصها على التبيين من هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه ان مدن شرق افريقيا الاسلامية لم يقيم اقتصادها الا على اساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر وسطاء في

وأصبح لكل مدينة مسجدها الخاص بها واشتهرت من المدن العربية الاسلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشيو - براوة - مايفيا - كلوه - موزمبيق . وكان لاستقرار العرب في الساحل الشرقي لافريقيا اثره في قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الاسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية في جزر القمر . وقد اورد لنا «جيان» بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشقر وجزر القمر كما اورد جبريل فيران « عدة مخطوطات عربية ذكر انه عثر عليها في مدغشقر واهداها الى المكتبة الاهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العرب اختلطوا باحدى القبائل في مدغشقر وتكون منهم شعب الانتيمرون في الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب في تأسيس مملكة عربية في شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما استكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للأزمات السياسية التي تعرض لها العالم الاسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية في بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصنفو العرب وحدهم هم الذين امدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية في شرق افريقيا بل لقد اعتسرف البرتغاليون أنفسهم بما اقامه العرب من حضارة زاهرة شهدتها الساحل الشرقي لافريقيا تحدث عنها الملاح البرتغالي فاسكو دى جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهدا . ولقد دهش البرتغاليون بما شاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقي وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربي والساحل الشرقي للقارة

المؤكد ان الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذي استغله الاوروبيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذي استغله العرب خلال هذه القرون العديدة ، وناحية اخرى لغتت انتباهنا في بعض المصادر الاوربية التي تعرضت للعرب في شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم مثلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى اسبغهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نفهم في العاج والذهب والرقيق .. قد يكون حقيقة ان العرب اهتموا بالتجارة اكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد في ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة في عهد اعظم حكامها سعيد بن سلطان في النصف الاول من القرن التاسع عشر ( ١٨٠٦ - ١٨٥٦ ) حتى وضع اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى أصبحت جزيرتا بمبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الاوفى من ذلك المحصول ( ٩٠ ٪ ) حتى وقتنا الحاضر (٦٤) .

أما ما تتعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغي اتخاذه اساسا للحكم السليم فان الاوروبيين انفسهم لم يدخلوا الزراعة الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واولائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولمصلحتهم الخاصة . اما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

التعامل التجارى بين اوربوا وبلدان المحيط الهندي (٦٣) أما تجارة الرقيق فلم يستغل امرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب ان تعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين له، فالولا نستطيع ان نؤكد هنا ان تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما اضرته تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من اجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل في سبيل أسوأ استغلال عرفته البشرية في تاريخها الحديث . ولا نريد ان نخوض هنا في تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعا مطروقا ولكن ما نود ان نقرره ان اقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية او البلدان العربية المجاورة وباعداد قليلة لم تصل الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق في سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الارقاء من تكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الأمريكتين (٦٣) . ولكن الجدير بالذكر ان بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك ان تجارة الرقيق بداها الاوروبيون في غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت في اوائل القرن التاسع عشر ، اما العرب فقد بدأت تجارتهم في الرقيق منذ ازمة مؤجلة في القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن

(٦٢) راجع في ذلك حوراني : العرب والملاح في المحيط الهندي ، وكذلك آدم متر الحضارة الاسلامية ( مترجم ) ص ٤٢٠/٤٢٩ .

(٦٣) توقفت تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتي تزعمتها بريطانيا .

(٦٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ - القاهرة ١٩٦٧ .

باحتشراف التجارة وسائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب اول من توغلوا في الحبشة لمسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجارى نهر هواس وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل الى ابدنا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية في الحبشة والسلطنات الاسلامية التي انشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين أسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون من الأحباش في الدين الاسلامي وبوطدت صلات العرب بالحبشة، وقد عني العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذي وضع ثلاث رسائل خاصة في هذا الموضوع (٦٧) . وإذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادي، الا أن الفموض يكتنف تاريخ الحبشة في الفترة التالية ولا تكاد تظالم أحداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلاً لمقاطع الحبشة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى «جرمي» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودي فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فانه لم يفصل حديثه الا عن مدينة « كمبر » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

تقصد كان كل ما يعينهم الانشاء والاستغلال بتجارة الذهب والقيق فضلاً عن تقويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التي شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا، وناحية اخرى أن هذه المصادر تعتمد التركيز على أن الاستغلال التجاري كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارة التي (حرك) الأوروبيين فلم يهتم بها العرب (٦٩) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الأوروبيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى في النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الأوروبيون في اربئاد منظّم للقارة الافريقية بدعوى ادخال الحضارة اليها . والحقيقة بهدف استعمارها . اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي اقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطق التي اكتشفها الأوروبيون كانت معروفة لدى العرب الامر الذي يجعلنا نؤكد أن عمليات اربئاد الأوروبي لم تكن في حقيقتها كشافاً وانما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

### توغل العرب في الممالك المسيحية في الحبشة والنوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وانما امتدت الى سواحل اريتريا والصومال في الشمال اذ تعود العرب أن يجدوا في تلك السواحل ملجأً يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية وأساليب العيش فيها وكان العرب يجدون في هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق

(٦٥) واجع داستنتا من استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حوليات كلية الاداب جامعة عين شمس العدد العاشر ص ٢٩٧/٢٩٥ .

(٦٦) لورنوب ستودارد : حاصر العالم الاسلامي ترجمةعجاج نويهي وتعليق شكيپ ارسلان ج ١ ص ٢٢٩/٢٢٨ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٩٢/٨٠ .

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤ .

الى الأتراك ونزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر أحمد بن إبراهيم الذي أمده العثمانيون بمساعدات فعالة ونار ذلك الأمير الملقب بجراينا وحارب في جميع أجزاء البلاد الحبشية لفتحها وإخضاع أهلها اليه وكان لذلك اثر كبير في تعرف المسلمين على مناطق كثيرة في قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفي عام ١٥٢٥ غزا جراينا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالا الى غندار فأكسوم وقد استعرت غزوات جراينا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى أحمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعصر فقيهه وقد اسمى كتابه « فتوح الجيش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد في عصره الذي عدد لنا أماكن كثيرة في الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسي رينيه باسييه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربي مع ترجمة فرنسية والأسف انه لم يتعرف حتى الآن على القسم الثاني من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الاول وصول النفوذ الاسلامي الى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته في بلاد بالي - هدية - فطحبار - اوفات ، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجري التي وصل اليها النفوذ الاسلامي . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التي قدمها البرتغاليون الى الاحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالي في الحبشة أدى الى انشقاق مذهبي بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر اثره في الأجيال التالية الأمر الذي جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدبنا تفصيلات عن ذلك في رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة ، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وأن

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فباقوت الحموى تحدثت في معجمه عن بعض الممالك الاسلامية التي نشأت في الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما امدنا القلقشندي ببعض المعلومات عن الحبشة بقسميها المسيحي والاسلامي ، كما نطالع اسمااء لبعض القبائل الحبشية مثل امهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما المقریزی فيعد أول مؤرخ عربي كتب كتاباً صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التي اسماها « الامام بين في أرض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥ م) وقد أورد في رسالته هذه اثني عشر اقليماً من اقاليم الحبشة ( ٧٠ ) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربي للبحر الاحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التغلغل داخل الهضبة الانبوسية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات اسلامية منها سلطنة زيلع . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجاري بين داخلية الحبشة من ناحية وموانئ البحر الاحمر من ناحية أخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الاسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية في الحبشة اذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية ، كما قامت مراكز عربية اسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الاحباش الذين راوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما نطلمت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الاسلامية من مراكزها الساحلية

(٦٩) لوثروب ستودارد - حاض العالم الاسلامي ج ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٤/٣٦٤ .

المسيحية في النوبة . ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من اثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل النسابيية والمناصر والجعليين والفونج في سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وأرأى البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمري ويظهر من رواية المقرئى أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسى الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمري كان يطمح الى إقامة امارة اسلامية في منطقة وادى العليقات الذى كان يجتذب اليه أنظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من أشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلو وربعية ، وقد اختلط العرب كعادتهم بالسكان الأصليين . ولا شك في أن استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب في العلاقى بعث نوعاً من النشاط التجارى في هذه المنطقة، ويشير بعض جغرافيين العرب في القرن العاشر الميلادى ومنهم ابن حوقل الى أن عيلاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك في انه كان لحملة العمري أثر كبير في النفوذ الذى بلغه العرب في بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجارى الذى حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الاوربية زيادة الاهتمام بالمنتجات الإفريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والوانىء

كان الحيمى قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن في أن يرسل اليه احداً ممن يثق بهم لى يفضي اليه بأمر ما . ويبدو أن امبراطور الحبشة أراد أن يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالى . وقد سجل الحيمى رحلته هذه في كتاب أسماه « حديقة النظر وبهجة الفكر في عجائب السفر » (٧٢) وأكد الحيمى أن الامبراطور لم يكن يريد الدخول في الاسلام كما كان يظن في ذلك الوقت وإنما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر عن طريق بلول . وفد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وأن الحيمى سجل جميع المناطق التى وصل اليها والتى استغرق فيها سنتين في ظروف قاسية . وعلى الرغم من ان البعثة فشلت في تحقيق أهدافها الا أنها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمى وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها وأطنب في وصفه لبلول وقبائل الفلانسة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الامهرة وبلاد السهوت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربى في ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربى أيضاً في ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر في القرن السابع الميلادى . وقد حفظ لنا المقرئى في كتابه «المواظف والاعتبار» شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سلتيم الاسوانى بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضاً عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح لغزو الممالك

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمى «سيرة الحبشة» ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٨/١٩٧ .

(٧٤) مصطفى محمد سمعد : الاسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

انتشرت الطرق الصوفية كالتقادية والميرغنية والشاذلية التي أسهمت في تثبيت دعائم الاسلام في تلك الجهات (٧١) .

### العرب وممالك السودان الغربي :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا واقاليم السودان الغربى . وقد اخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادى . وفى قلب المغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة القيروان التى كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسابها نحو الجنوب يتم في حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب في مقدرتهم على الانسياب في الداخل فାରومان مثلاً لم يستطيعوا التوغل الى ابعد من السهل الساحلى واقاموا خطاً من الثغور يحى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم اساساً من البدو اكثر قدرة على التغلغل في صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسنغال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية ان عقبة بن نافع استطاع ان يدرك مصب السنغال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعت عبر الاجيال ممثلة في اداء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء رحلته الشهيرة في غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك اول عربى يرتاد هذه الاقاصى ففتح الطريق امام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

الواقعة على البحر الاحمر كالتقصير وعيداد والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما في عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الاحمر تأمينا لسلامة موانئ البحر الاحمر والقوافل التجارية التى كانت تعبر هذه المناطق في طريقها الى صعيد مصر ثم تأمينا للمناجم التى كانت منتشرة في الصحراء الشرقية في بلاد البجة او بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد الهت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا في القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفوحي في سنار في اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور واسسوا سلطنة اسلامية في دارفور . وعلى الرغم من ان انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا ان وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية في السودان الأوسط والجيشة لان هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتى متنكبة منطقة النوبة بمسيحييتها وجنادلها وتدخل في منطقة الاقاليم الجنوبية او كانت تأتى من جهات البحر الاحمر او من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية في النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الاحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية في السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى في مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل في مناطق السودان وكان لهم فضل كبير في تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما



اذ تتبع بو قبل طرق القوافل العربية و مر اكرها عبر الصحراء الكبرى واكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملا كبيرا للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربى وبلدان أوروبا المسيحية في الحوض الجنوبي من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كغاس وقسنطينة والقروان وتحمل الملح الذي كان سلعة عزيزة في الجنوب حيث يتم التبادل التجارى مع دول غانا ومالى وجاوه وتبكتو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن أهم الطرق التى اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذى يتجه من مراکش الى المنحنى الشمالى من النيجر الى الاقليم الشاسع غربه صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالإضافة الى الطريق الذى كانت تجتازة قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق غات والذي كان يمتد من مالى وينتهى عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكارير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور بخرقون عدة طرق تتجه شمالا الى اسسوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التى كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن ان نشير الى طريق سجلماسة - ولاته وهو الطريق الذى كان يؤدى الى السنغال وأما الى النيجر . بالإضافة الى طريق غدامس - فات - طرابلس - فزان - بحيرة تشاد ، وطريق برقة - الكفرة فواوسط افريقيا . كذلك تجدر

وتعد سجلات العرب - على الرغم مما يخالفها من اساطير - مادة اساسية للتعريف بعمليات الاستيطان العربى الاول . ويعتبر وهب بن منبه ( ٧٢٨ م ) اول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير ان سجلاته وسجلات غيره من الاقليم في هذه الفترة المبكرة لم تعد هجرات القبائل التى كانت تجول في الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض ( ٧٨ ) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهى المعروفة بهجرة بنى هلال اثر كبير في دفع البربر الى اقاليم السودان الغربى ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة ( ٧٩ ) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا ( ١٠٦٢ م ) انكسر الحاجز الوثنى وأخذ الاسلام يتدفق الى اقاليم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الاهمية مثل تبكتو التى غدت مركزا تجاريا وثقافيا هاما ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوربا لم تعرف من امرها شيئا الا في وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر ان الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من ارض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التى ربطت بلدان الشمال الافريقى باقاليم غرب افريقيا ويمكن ان نشير بصدد ذلك الى دراسات بوفيل Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933. — The Golden Trade of the Moors London, 1968.

( ٧٨ ) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة ص ١٠٢/١٠٤ .

Bovill, The golden Trade of The Moors, p. 63.

( ٧٩ )

Holt, op.cit. p. 14.

( ٨٠ )

الإشارة الى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذي كانت تسلكه القوافل من الشمال الى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور وأسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل في منطقة دنقلة وقد بقي هذا الطريق من بين المسالك التجارية التي كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد أغلقت هذه الطرق لأسباب من أهمها ساقية الريح التي كانت تردم القوافل بأكملها وكنيلها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً في نقل الحضارة الإسلامية الى قلب القارة الأفريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توتناً حين دفعت التقلبات السياسية في الشمال الأفريقي شعوباً وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحاري صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادي ونشأت معها منازل من مهاجري العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجي في أن يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وبتوسع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والإسلامية في حياة الزنوج تمثل ذلك في اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الإسلامي كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التي كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ أوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التي عنيت بأخبار السودان الغربي الكتاب الذي وضعه أبو عبيد الله البكري في القرن الحادي عشر الميلادي من مملكة غانا ، وكتابات تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع في كتاباته كل ما وصل الى ذهنه من وصف دقيق ومثير لغانا ولم يترك

شيئاً الا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التي حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب اسبانيا معينا لا ينضب عن أخبار غرب إفريقيا في ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين أحدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، اما القسم الثاني فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التي تأسست في القرن الخامس الهجري وأصبحت مركزاً هاماً ينفذ اليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقاً لما يذكره الادريسي في القرن الثاني عشر الميلادي كانت العاصمة كمبي أكبر سوق في السودان الغربي حيث اعتاد التجار من جميع أنحاء المغرب أن يجتمعوا في المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتي من جعل الصلبنه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجاري يتم بقرع التجار المغاربة للظبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الانظار فيخرج اهالي البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold وغنى البكري (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وأنواعه في غانا . وقد ترتب على هذا الثراء الذي بلغته غانا أن طمع المرابطون في السيطرة عليها في عام ١٠٦٢ م واستيلاء المرابطين عليها اختفت شهرة كمبي وانتقل العرب الى «ولاته» الى الشمال منها . ورتت ما عظمه غانا ، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التي تلقى اعضاء هامة فقد زار مالي وولته ونيفهم

(٨١) الشاطر بصيلى : مملكة موريتانيا العربية . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافي ص

٥ / ٤ - ١٩٦٨ / ١٩٦٧ .

Bovill, op.cit. p. 62.

( ٨٢ )

Ibid p. 82.

( ٨٣ )

(٨٤) أبو عبيد الله البكري : كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك . انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو ان كتابه لم يصل اليها باللغة العربية وانما وصل باللغة الإيطالية التي أجادها الزوان وكتب به كتابه هذا . غير ان كان الظروف تدوين الكتاب باللغة الإيطالية ملائمتا خاصة سننمير إليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الزوان في تقدم المعرفة بأفريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي أبرزها المؤلف الى مجال المعرفة الأوروبية وهو من هذه الناحية يمكن ان نضعه في الدور الذي ساهم به العرب في كشف افريقيا ووجدنا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد في غرناطة ونشأ في الشمال الافريقي ثم انه رحل الى اقاليم السودان الغربي قبل ان يقسم في روما ، والثابت فيما بقره كثير من المستشرقين اوضح كتابه باللغة الإيطالية اعتمادا على مفكرات سبق ان دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد فقط سوى النسخة الإيطالية من الكتاب (٨٥)، واخيراً فان الزوان عاد الى تونس في اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذي كان قد تحول عنه الى المسيحية في سنوات اقامته بالطلال .

وقد ظهرت أعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر في وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة ، ففى خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الأفريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حكم الأراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت أعمال الوزان الكثير من اهتمامات الاوربيين ونهيات الأذهان للتعرف على أخبار

من رحلاته في غرب إفريقيا ان الإسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بانظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما أثار دهشة ابن بطوطة أن النساء كن يحتفظن بأصدقهن من الرجال وكذلك كان يفعل الرجل وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضي فإذا به في رفقة امرأة ، وحينما أراد أن يذهب من حيث أتى صاح به القاضي يدعوه الى الدخول فهي رفيقته .. ويعجب ابن بطوطة من أن الرجل لم يكن قاضياً وحسب وإنما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس ليل كان حاجاً فوق هذا كله .  
والهم في رحلات ابن بطوطة في غرب السودان أنه استطاع أن يصل الى أسافل نهر النيجر وأعطانا معلومات متصلة عن المنطقة حتى تتبين وجود وان كان قد اعتقد خطأ أن نهر النيجر يشترك مع نهر النيل في منبعه . وفي القرن الرابع عشر ظهر من التولك مالى موسى الذى مر بالقاهرة في طريقه للحج الى مكة ١٣٣٤م وكان لرحلته أثر بعيد إذ أدرك العالم الإسلامى مدى الثراء العريق الذى تتمتع به مالى وقد سجل العمري في موسوعته « مسالك الاصل » الكثير من المعلومات منها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التي تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادي وهو الكتاب الذي وضعه الحسن بن محمد الزوان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus . ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التي ساهمت مساهمة ايجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقضاء الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التي تعرض لها بالوصف والدراسة في كتابه . والجدير بالذكر ان بعض المصادر الاوروبية دأبت على اعتبار الزوان من

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الإيطالية بعنوان :

Descripttione dell'Africa et della Cosa  
Notabili che quivivono.

راجع دراستنا من كتاب وصف افريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقى بحث منشور فى حويلات كلية الآداب - جامعة عين شمس - المجلد الحادى عشر/ ١٩٦٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في أذهان الاوربيين (٨٦) .

وقد اتيح لاحد المصنفين الايطاليين ويدعى جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيح الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :

Recuell des Navigatonie, viaggi de giov Ramusio

وفد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات الاوربية وصار بحق من اعظم المصادر التي اعتمد عليها عصر النهضة الاوربية في التعرف على البلدان الاسلامية المجهولة في افريقيا (٨٧) كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومشيراً فتح آفاقاً للعلماء والساسة والتجار والمغامرين كما انه وضع خطاً فاصلاً بين الاسطورة والواقع (٨٨) .

والكتاب - فيما نرى - يحتل مكانة وسيطة بين مؤلفات البكري والادريسي في القرنين الحادى عشر والثانى عشر وبين كتابات الاوربيين التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويمكن أن نعتبر الوزن آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل الحضارة الاسلامية في بلاد الاندلس . ولما كان الوزن عاش في شمال افريقيا في سنوات شبابه الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقي ومن الثابت انه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو واسرته اليها خوفاً من اضطهاد المسيحيين في السنوات الاولى من القرن السادس عشر ، وبعد أن شُب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف بكثير من اقطار السودان الغربي . وقد بدأ رحلاته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من

حديثه أنه كان يراول مهنة التجارة أو موفداً في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي من قبل حكام بني وطاس وكثيراً ما كان يصاحب قوافل التجارة في رحلاته اما للتجارة لحسابه الخاص أو ليستعين به التجار في ضبط حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزن الى تسعة اقسام رئيسية ، يتحدث في القسم الاول منها عن افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاستواء . اراضي البربر - ليبيا - السودان الغربي - اثيوبيا ، اما الاقسام الخمسة التالية فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا ومسالكها ، مراكش - تلمسان - فاس - مكناس . وقد تعرض في هذه الاقسام الخمسة الى وصف للمدن والقرى والجيال والأنهار الى جانب اشاراته المتواليّة عن الانظمة القبلية السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا بأقاليمها ومدنها وأشار الى الاتصالات التجارية بين مصراته وفزان وبين اقاليم السودان الغربي كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذي كان يربط مصر بتنقيط ، وبتضح مما ذكره الوزن عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية للمغرب . اما القسم السابع من الكتاب فهو من الاقسام الهامة التي خلدت الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوربية ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك القسم باعتباره تعرض لمناطق افريقية داخلية تساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

CF. Schefer, Description de l'Afrique écrite par Jean Leon African P.V.

(٨٦)

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التي قدم لها پورى Pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :

A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.

وكذلك على الطبعين الانجليزية التي نشرها روبرت براون والفرنسية التي نشرها : Schefer

Bovill, op. cit. p. 145.

(٨٨)

قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في ان العالم الاوربي حينما قدر له ان يقرأ ما أورده الزوان عن نراء المنطقة قد تاق شوقاً إليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الاقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الزوان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الاتصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

اما الطريق الذي سلكه الزوان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذي كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لنا من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشرة الى تنبكتو ان يكون قد عاد من طريق آخر . ومن اهم المدن التي وصفها نفازة التي تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الزوان فيما أورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالاول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، اما الثاني فعلى الرغم من انه كان شاهد عيان لما يرويه الا اننا لا يمكننا مع ذلك ان نضعه على المستوى الذي وصل اليه الزوان ، فابن بطوطة اصف بالمبالغة والتهويل بعكس الزوان الذي كان - فيما نرى - دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الإشارة الى القسم التاسع والآخر من كتاب الزوان الذي خصصه عن انهيار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية . ومن هذه الناحية يمكن ان نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بان ما أورده لم يكن على

الانسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الزوان لم يكن اول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق ان اوضحنا ولكنه اختلف عن سبقه من الرحالة في انه كان اكثر توجلاً في تلك الاقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذي حسبته احد اذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى في اواسط بلاد السود وينبدا في صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفي رأى بعض جغرافيينا ان النيجر فرع من النيل الذي ينفى ويخرج ليكون هذه البحيرة » وبعض الناس يرى ان النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطاً ، ونحن انفسنا ابحرنا في ذلك النهر من تنبكتو في الشرق الى معالك جن ومالى الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد اورد الزوان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة في السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لانها كانت في اوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التي اشار اليها الزوان هي : جواليتا - غينيتا - مالى - جاجو - جوبير - غاديز - كاتو - كاتسينا - زجزج - زامغارا - وانجارا - بورنو - جوجو - نوبيا ، وقد وصف الزوان هذه المدن بامانة ودقة ودون كل تنوع شهده ثم وقف طويلاً لدى لرائها التجارية وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التي تجبى الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، بمن مال وانواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في اسواق المدينة فذكر انه اكثر مما تطيق

(٨٩) « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغي الإشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الزوان الذي تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة في عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة في تاريخ مصر التي انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلي - العلم عند العرب ص ٥٢٨/٥٢٩ - القاهرة ١٩٦٢ .

المستعبرين - وكانت الاسر الإيطالية الحاكمة في عصر النهضة حريصة على التعرف على أحوال العالم الأفريقي الإسلامي من وراء الحاجز الذي أقامه المسلمون في وجهها في منطقة الشمال الأفريقي . وأدركت أسرة المديتشي Medici في فلورنسا أن هذا الشاب قد يكون أملاها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فأطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفاني ليو بعد أن عمده بنفسه وبسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنتائجه العلمي . وقد أمان الوزن معرفته بمدة لغات على الإطلاع على المصنفات التي زخرت بها مكتبات عصر النهضة في إيطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته وأخرج منها كتاب وصف أفريقيا وتاريخها .

والجدبر بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والإسباني لشمال غرب أفريقيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي إذ قضت على المراكز التي كانت تمتد هذه المناطق بالإشعاعات الفكرية والحضارية يضاف إلى ذلك أن الغزوة المراكشية التي قادها أحمد المنصور الذهبي في عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها في التفكير الذي عاشته تلك الأقاليم وأدت هذه الظروف بالإضافة إلى التدهور الاقتصادي الذي ألم بالمنطقة على إثر الانقلاب التجاري الذي حدث نتيجة تحول التجارة إلى طريق رأس الرجاء الصالح إلى التدهور السياسي والاقتصادي الذي أخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت أقاليم السودان الغربي في عزلة تقامية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي إليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من أفريقيا . ولدينا من المصادر التي عنيت بأخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذي وضعه عبد الرحمن

المستوى الدقيق إذ اعتمد كثيراً على النفل من بيليشيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي في خلال القرن الأول الميلادي .

وفد اعتبر كتاب الوزن منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً إذ قدم لما يقرب من أربعمئة موقع جغرافي في أفريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطبعات الكثيرة والترجمات العديدة التي ظهرت له ، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب أفريقيا والتي قام بها كل من بارت ولاندر وأودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أي كاتب أن يتجاهل ما كتبه الوزن في مجال حديثه عن غرب أفريقيا . وبصد ذلك كتب المستشرق الألماني هارتمان في تقريره عن الكتاب أنه لولا وجوده لخفي عنه أسباب كثرة ، أما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزن أن ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التي أثار التذكرك فيما مضى ، وإن كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزن بقوله أنه لم يكن دائماً شاهد عيان لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن أن نضيف إلى أهمية الوزن أهمية أخرى إذ أنه كان آخر من سجل ما وصلت إليه أقاليم السودان الغربي قبل أن تسقط تحت الغزو المراكشي في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢م) .

أما عن ظروف وجود الوزن في روما ووضع كتابه باللغة الإيطالية مترجع إلى أسره على أيدي قراصنة جنوة وتقديمهم له ولدوناته التي كان يحملها معه هدية إلى البابا ليو العاشر - وهو من باباوات عصر النهضة

عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوربيين لمراد القارة البترية من الرقيق الذي كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما اتت الموجة الامبريالية في النصف الاخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية ان تتخاطف الاقاليم الافريقية وتقااسمها فيما بينها .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية في افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية في تلك المراكز ذاتها حاولت ان تقوم بدور جديد ففي شرق افريقيا قامت السلطنة العربية في زنجبار وانتعشت انتعاشاً بالغا في النصف الاول من ذلك القرن . وفي مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً في بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا . . . . . ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه اسباب انهيارها لانها واكبت التقدم الاوربي في القارة الافريقية فكان من المحتم ان تصطدم بالاطماع الامبريالية الي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر ان تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر اجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل في داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذي لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا في القرن التاسع عشر .

### السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف

#### افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

السمدي احد علماء تنكبوني في اواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنري بارت الذي عثر على نسخة التفع بها في رحلته في غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوربيين في النصف الاول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر ان كاتبه مجهولاً اتم كتاب السمدي باضافة احداث مملكة سنفي واسماه « نذكره النسيان في اخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب في عام ١٨٨٩م ويمكن ان نضيف الى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كمت النكبتي بعنوان « التاريخ الفناش في اخبار الجيوش واكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب ايضا باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودي لافوس في عام ١٩١٣ ، ونجد في ذلك الكتاب معلومات اكثر تفصيلا عن دولة سنفي منذ نشأتها حتى سقوطها على ايدي المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

#### \*\*\*

اوضحنا فيما سبق الدور الذي لعبته المراكز الرئيسية في شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها في التعرف على الاجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادي حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له اهميته الخاصة من حجب اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوربي الذي كان البرتغاليون يمثلون طلائع الاولي . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل القارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التي اوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التي ترتبت على تفرج مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحري المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس

وطبيعية شافة ، وإذا عرفنا ان الواحدة من تلك الرحلات او بالاحرى تلك الممارات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم ان يقوم هؤلاء التجار بأسس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها في أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يطرقها اولئك الممارون من التجار . وقد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل في طريقها الى الداخل، كما أضحت سوقاً رئيسية لوارد الداخل . وكانت اهم طرّف الفوازل الطريق الذي يبدأ من بجمايو Bagamayo او البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلي صوب الداخل الى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل انها تأسست بايدي بعض الجاليات العربية في عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخر يمتد في الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوي Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة اخرى اقامها العربى اوجيجى على بحيرة فيكتوريا . ومن اوجيجى كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين الى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوي الى اقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً الى بورنيو وبوجنده . أما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه الى منبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكلمينجارو في اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٢) ونتيجة لذلك امتد النشاط العربي الى تنجانيقا والمانيما كما استقرت جاليات عربية في اللوالبا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الافريقية في نقل العاج والرقيق من الداخل الى الساحل كما كان شيوخ الباتو

القسم الساحلي من شرق افريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الاسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تمدها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي ان تتطلع الى وطنها الام وبالفعل نجحت امامة عمان العروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والامارات الساحلية تحت زعامتها ( ١٦٩٨ ) . ومنذ اوائل القرن التاسع عشر قدر سلطنة مسقط أهمية القسم الافريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط الى زنجبار (١٨٣٢) . وبانتقاله الى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتمت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين امانوا بدورهم على الازدهار المادى الذى تمتعت به السلطنة العربية في شرق افريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل توغل العرب في المناطق الداخلية التي لم يرتدها أحد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخل بين القبائل الافريقية واصبحوا عوناً للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلعب أحد على الزمار في زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات» .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجار واصبحت تصل الى جهات بعيدة في قلب الغارة الافريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نيانزا ، هذا بالإضافة الى ان الممارين من التجار كانوا يذهبون في مغامراتهم بحثاً عن العاج والرقيق الى الاجزاء العليا من نهري الكونفسو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفي ظروف مناخية

Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La (٩٢) Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.



نوسع سلطة زنجبار في داخلية الفساره الافريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية في عهد حكام محمد علي في البحر الاحمر والنيل الاعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الافريقية ان تستمر في حمل اشعاعات الحضارة على عاتقها في ربوع القارة كما كان من المتوقع ان تنجح تلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الافريقية من ترصص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو الحيولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعا فهما ، حدث ذلك وبالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاة السيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الاسيوية عن الافريقية عملا بشروط التحكيم الذي فرضه اللورد كاننج Canning نائب الملك في الهند على ابناء السيد سعيد في عام ١٨٦١ منتهزا فرصة تنازعهم على ممتلكات ايهم (٩٥) وبعد ان تحقق فصل القسم الافريقي عن القسم الاسيوى اخذت بريطانيا وغيرها من الدول الاوربية الطامعة في ممتلكات السلطنة النفل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الامر بتقسيمها بين المانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية اكثر من جريوتي ببنا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله ثلثمائة ميل ولا يمتد الى ابعد من عشرة اميال في الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الاطماع الاستعمارية اذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية في سواحل البحر الاحمر والسودان ومنطقة اعالي النيل تمكيناً للحركة الاستعمارية في افريقيا بعد ان وصلت

يبيعون اسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل التجاري .

وقد يكون من المهم ان نشير هنا الى ان رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي تبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربية في زنجبار في امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف البشر كرافف Krapf في الكتاب الذي وضعه عن التبشير في شرق افريقيا باهمية الرعاية التي كفله بها السيد سعيد وانه استعان بخطابات التوصية التي منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقي البشر كرافف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها ايضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الافريقية مسترشدين بما اوجده التجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وينوه ريتشارد بيرتون Burton بما اوجده التجار العرب من تلك المراكز وأنه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعثته في الشرق الافريقي . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التي انخذت شكل غزو تبشيري واستكشافي وما صاحب ذلك من نشاطات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا ان ندرك مدى الخطر الذي كانت تعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذي شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيين الذين انهبوا الى حقيقة هامة وهي ان هناك مناطق في افريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديرة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى ان

CF. J. Krapf, Travels, Researches and Missionary Labours during an eighteen (٩٤) years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٧٧ .

ويرجع ذلك إلى أن العرب كانوا تجاراً بطبيعتهم فانصرف همهم إلى التنظيمات الاقتصادية بدلاً من التنظيمات السياسية . حقيقة أنه كثيراً ما كانت تسنفر بعض الجماعات العربية في مناطق داخلية وبحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه النشاطات العربية صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الأوربي إلى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومتها وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الأوربي في أن الاستعمار الأوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي بحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشئ قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً عن ذلك فإن الجماعات الأوربية المستعمرة التي وصلت إلى المناطق الداخلية من أفريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن أين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كإنجلترا وفرنسا وألمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانهار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً عن أنها قامت بدورها على أساس تجارى .

وعلى الرغم من تنصّر العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً في تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا إليه من عنايتهم الفائقة بأيجاد خطوط منظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونفو وفي أواسط أفريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

الإمبراطورية المصرية إلى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهرة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكرى ثم قيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت الدول الأوربية ندره خطورة هذه القوى العربية الإفريقية وما يمكن أن تتسكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الإمبريالية خاصة بعد أن فدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة يمكنها من مواجهة النفوذ الاستعماري الذي أخذت تعرض له القارة الإفريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي الواقع أننا نجد بالفعل اتجاهًا للتعاون بين قوى مصر وزنجبار كما نجد اتجاهًا آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات أحدهما وراء الأخرى وظهر دور بريطانيا في تصديدها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديرات الاستوائية إلى ساحل شرق أفريقيا عن طريق بحيرة فيكتوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (١٦) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذي عملت بريطانيا على إحباطه كان هو بعينه المشروع الذي أخذت على عاتقها تنفيذه بعد أن مكنت لنفسها وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الأولى في إنشاء سكة حديد كمالا - منبسة . ووضح اعتراض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لأعمال البعثة الاستكشافية التي أرسلتها مصر إلى شرق أفريقيا لتتبع نهر الجوبا نمهيذاً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (١٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربى في أفريقيا ولعل أبرز هذه العوامل أن العرب افتقروا إلى التنظيمات السياسية في الداخل ،

الكثفية في افريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من تقدم التجارة العربية في داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي اقامها العرب للتجارة في كل مكان ننقل اليه في المقاطعات الداخلية وأكد أن العرب كانوا اول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرون خط القوافل العربية الذي انشأه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر عن اوجيجي انها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة نذهب وتاتي اليها ، كما اوجد العرب مركزاً استيطانياً في جازنجا وتوغوا على طول طرق القوافل من اوجيجي الى بونيورو من اقاليم اوغندا ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرون أن أحد تاجر العرب المولدين ويدي سناي بن عامر كان أول من وصل الى بوغندا من طابورة وكان ذلك في عام ١٨٥٢ .

ويعقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوپلاند Coupland وهو أحد المدرسين البارزين لتاريخ شرق افريقيا ان هذا الارتداد الذي قام به العرب كان يشكل المحاولات الاولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من أجل بحسها عن العاج والرقيق . وقد سبق أن اشرنا الى أن هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية في زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروبيون كريمان وكرايف ولفنجنستون وبيرون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها أهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرصون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وانهم كانوا يقدمون

صادقوا في توغلمهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادوا أيضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الاولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم أكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغفل في تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لمملكة بوغندا واوزيمبارا ، الا أن السيادة العليا اسنورت في ايدي الزعماء الافريفيين . وقد حاول العرب السيطرة على ملك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادي اذ كانت طرق القوافل العربية تخترق اراضي هذه الممالك الافريقية.

والجدير بالذكر ان كثيراً من المصادر الاوربية تحاول أن تعطي القارىء انطباعاً قوياً مؤداه أن النشاط العربي في داخلية القارة كان يستهدف في الدرجة الاولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن اعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها ( ٩٨ ) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن أن تدفع هذه الاتهامات جانباً بل ان هذا الحكم الخاطئ يمكن أن ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين انفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من أولئك الرواد الاوربيين ورحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربية في الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة في قلب افريقيا . ومن الاوربيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضاري في افريقيا يمكن أن نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الاول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وان كثيراً من قبائل البانتو تمتعت بالعيش حول المراكز التي انشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التي بذلها العرب في سهل طابورة ، وتحدث بيرون وهو من رواد الحركة

Ruth Slade, King Leopold's Congo pp. 84 London, 1962.

( ٩٨ )

Burton, Lake Regions of Central Africa Vol. I, p 324 London, 1860.

( ٩٩ )

Coupland, East Africa and It's Invaders p. 307 London, 1954.

( ١٠٠ )

لوقعها قبل أن يصل إليها . وفي العام التالي وصل الرحالتان الى آتيا موزي حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سنאי بن عامر وأخبرهما بوجود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي اطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا ، كما أشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجاري الذي أقامه العرب في «سنا» وذكر انه قضى عدة أيام في بيت الضيافة التابع للشيخ سنאי بن عامر ممتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد انه بوجوده في وسط جماعات عربية شعر انه يعيش في بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقادير المحلية عادا الى زنجبار استعداداً لرحلة أخرى ( ١٨٦٠ ) وقد استعانا في هذه المرة بالكثيرين من ادلاء العرب الذين رافقوهم من زنجبار ووصلا في رحلتهم هذه الى فازه وكانت محطة لرجال القوافل العربية في اواسط افريقيا وبحيراتها العظمى ثم تابعا طريقهما الى آتياموزي ومنها الى اوجيجي اعظم المراكز العربية اذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد بروتون بمفرده الى فازه ، اما سبيك فقد واصل سيره الى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى فازه حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفي آتياموزي علم الرحالة سبيك من افراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفي اسفله بحيرة تميل مياهها الى الملوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

واقبل بعد بروتون وسبيك كثير من الرحالة من امثال ليفنجستون Livingston الذي كان منصفاً الى حد كبير في تأكيده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التي اهتدى بها اولئك الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المشر كرابف ورفيقه ريمان على التجار العرب فرافقوا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكانا بذلك من اوائل الاوربيين الذين وصلوا الى هذه المناطق واول من تحدث من الاوربيين عن وجود بحيرات كبيرة في اواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفي عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف في التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون في مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الادلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة اولئك نجح ميزان في الوصول الى بحمايو ومنها الى واكوبا بيد انه لاقى حتفه في الطريق على ايدي افراد من قبيلة الماساي وتحت ضغط الحكومة الفرنسية اوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها مازا نجري . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين بروتون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار في عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما في الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار في تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الامن . وقد جمع بروتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال القطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة اوكروي وهي التي اطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك ان يرسم خريطة تقريبية

وينتمى المرجبي الى قبيلة المراجعة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجح من منطقة الساحل العُماني على الخليج العربي الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً في تدعيم النفوذ العربي في ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي في تأكيد نفوذ السلطنة العربية في داخلية افريقيا . وكانت كل من اوجيجي وطابوره والكونفو من اهم مناطق نشاطه في التجارة حيناً وفي التسلم والحكم حيناً آخر وكان عاملاً هاماً من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار في الداخل . ومع ذلك فان المرجبي لم يلبث ان خضع لتاثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا اهمية الاستعانة به لهذهئة نائرة الجاليات العربية في الكونفو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبي والبلجيك ويتمكن هؤلاء من الاستقرار في الكونفو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب اشنع تنكيل مع قضاها على التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم اية مساعدة من السلطنة العربية في زنجبار التي كانت تتعرض بدورها لمعاول التفكك والانهيار . ومع ذلك فان اهمية التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو انه كان اول تنظيم سياسي في الداخل وبذلك يكون المرجبي اول من تنبه الى قوة العرب فكانت محاولته ان يقرن النفوذ الاقتصادي بتنظيم سياسي يتبع السلطنة العربية بزنجبار . والامر الذي لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين ان دولة الكونفو الحرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب في انشاء القوامد والمحطات والمراكب وابتاع نظام دقيق في النقل النهري . وهناك تقرير اعداه احد الموظفين الرسميين في دولة الكونفو الحرة ويدعى فان اثللد Van Etteled وبمقتضى به الى

المساعدات التي قدمت له من قبل التجار العرب في الداخل بيد ان حادثة مانيبا التي تحدث عنها في سجلاته والتي راح ضحيتها مئات من الرقيق اثرت في نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية في الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلي Stanley الذي وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح في اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونفو ، وقد اشد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سعيد سلطان زنجبار الذي امدّه بحامية للجراسة، وقد وصل ستانلي الى بحيرة تنجانيقا ومنها الى اوجيجي حيث التقى بالرحالة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من احدى المهام التي كلف من اجلها كما كان الهدف من بعثته أيضا تتبع نهر اللوابا وثبات اتصاله بنهر الكونفو ، وقد طاف ستانلي باواسط افريقيا بمعاونة العرب له وفي عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائية ومنها الى نهر الكونفو (١٠٣) وساعده في عملياته الكشفية في الكونفو أحد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذي اشتهر بتيبونيبي اذ تم الاتفاق بينهما على ان يصاحب المرجبي قافلة ستانلي كما ساعده ايضا في حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الاوروبية برئاسته لانقاذ امين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على اثر اشتعال الثورة المهدية في السودان ، والجدير بالذكر ان الحكومة المصرية ساهمت بتقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها ان تستكشف الكثير من المناطق الجبولة في اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربية المسيطرة على مقاطعات الكونفو ،

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عن هذا الرجل الا ما اورده جورجى زيدان في كتابه تراجم مشاهير الشرق ج ١ ص ١٧١ نقلا عن الشيخ ناصر بن سليمان اللبكي على انه من الممكن تجميع مادة عن دور المرجبي في الكونفو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة اولئك الذين حدثت بينه وبينهم علاقات او اتصالات مباشرة .

الدور الحضاري العربي في افريقيا لم يسعهم في نهاية الامر الا الخروج بنتيجة مؤداها ان الاستعمار الاوروبي قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

### دور مصر في كشف افريقيا :

يمكن تاريخ هذا الدور ابتداء من السنوات الاولى من القرن التاسع عشر اى في نفس الفترة التي اخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة في مصر ثم اتجاهاها للتوسع وتكوين امبراطورية مصرية في افريقيا في النصف الثاني من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذي قامت به مصر في كشف افريقيا الى قسمين : القسم الاول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتها للرحالة الاوروبيين وتنجيمهم في عملياتهم الاستكشافية ، هذا بالإضافة الى ما افاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية في السودان وسواحل البحر الاحمر ومنطقة أعالي النيل من استقرار في الأمن مما كان دافعا الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا في الاقاليم السودانية .

اما القسم الثاني فيتمثل في العباء الذي حملته مصر على عاتقها في عمليات الكشف الجغرافي وهو الدور الرئيسي او المباشر .

وفد اربط اتجاه مصر في عملياتها الكشفية في افريقيا بالرغبة في تحقيق هذين أساسيين: الاول الكشف من أجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعا من الاستكشافات العسكرية وهذا امر طبيعي لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات من الجيش المصري وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

حكومته في نروكسل ذكر فيه ان دولة الكونفو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذي احرزه العسرب في الكونفو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربي على مقاطعات الكونفو بل انه وصل الى ممالك اوغنده ولكن العسرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يسطيعوا التغلب عليها، والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعدون من رحلاتهم البعيدة في الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتجندون عن الاقاليم الداخلية وعن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التي كانوا ينشاهدونها وليس من شك في ان هذه الاحاديث كان لها اثر كبير في بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوربيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة في اظهارها للعالم الخارجي ، وقد يكون من فضل العرب أنهم ارادوا هذه المناطق قبل ان يترادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلوا في علاقات ومعاملات مع رؤسائها وشعوبها ولكنهم مع الاسف لم يدونوا ما شاهدوه في سجلات أو رحلات واذا كان هناك من دون من العرب فلا يزال امره مجهولا لم يصل الى ايدي الدارسين . ولا شك اننا لانزال في حاجة الى دراسات اكثر استفاضة عن النفوذ العربي والتاثيرات الحضارية التي ساهم بها العرب في اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونفو ، خاصة وان تقارير الرحالة والمستكشفين لم تستطع ان تتجاهل دور العرب في افريقيا حتى يمكننا ان نذهب في القول ان الحركة الكشفية التي شهدتها افريقيا في القرن التاسع عشر على ايدي الاوروبيين لم تكن في حقيقتها كشفا وانما تسجيلا علميا لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقلل من أهمية الدور الحضاري الذي لعبه العرب في افريقيا الا تجارة الرقيق التي بالغ الاوروبيون في تصوير بشاعتها على الرغم من ان الاوروبيين انفسهم كانوا اكثر بشاعة في تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين اكدوا على

الفرنسيين العاملين في خدمته في ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك اعتماداً على مسا اشارت اليه الكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب في هذه المناطق . وعلى الرغم من ان هاتين البعثتين فشلتا في الحصول على المعادن الا ان التقريرين اللذين اعدتهما تضمنتا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالإضافة الى بعض المعلومات عن قبيلة العباددة ، كما وضعت احدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفي عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة الى صحراء مصر الغربية للبحث عن مناجم الكبريت للحاجة اليه في صناعة البارود وقد اشترك في هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رقابة البعثة قد اسندت الى فورتى وهو أحد الموظفين الأوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفي العام التالي ( ١٨٢٠ ) اتجهت حملة عسكرية الى واحة سيوه بهدف ضمها الى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية اخرى . وقد عهد برئاسة هذه الحملة الى حسن بك الشماطرجى ورافقها عدد من العلماء الاوروبيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع ما بها من آثار الى جانب وضع الخرائط المصورة .

وبفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الأوروبيين استطاع الكثير من اولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة في اقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من اولئك الرحالة الأوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصرى من استتباب الأمن في تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقر بوركهاردت في الكتاب الذى وضعه عن رحلاته في بلاد النوبة والسودان أنه استعان في اسفاره في بلاد النوبة ، بالادلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق، وأنه اعتمد كذلك على خطابات التوصية التى حصل عليها من محمد

أما الهدف الثانى فهو الرغبة في العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة في الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الاوروبيين واسناد مناصب الادارة اليهم، وتطالعنا بصد ذلك شخصيات اوروبية عديدة خدمت في الادارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وأمين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لاوروبيين هو رغبتهم في ان يجدوا عطفاً من الدول الاوروبية على مشروعاتهم التوسعية في افريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في عهد الخديو اسماعيل الذى حاول ان يقتنع انجلترا بايقاف معارضتها له في أن سياسته في افريقيا يمكن ان تكون عاملاً حضارياً بل انه ذهب تأكيداً لحسن نواياه الى الدخول معها في معاهدة خاصة بالفاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له في شرق افريقيا وسواحل البحر الاحمر ( ١٨٧٧ ) ولكن لم تلبث ان تغلبت الاطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الإمبراطورية المصرية في افريقيا وتقسيمها بين الدول الاوروبية .

ناحية اخرى نود أن نشير اليها وهي أنه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها اوروبيون الا أن أعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من اولئك ان يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم في الدرجة الاولى .

وبدأت مشروعات مصر الكشفية في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من أجل الرغبة في الحصول على المعادن الثمينة ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ أوفد بعثتين الى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين أحد العلماء

أفضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سليلم الاسواني وأنه بحث عن كتابه في مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقصر على الفهرات المختلفة التي أوردها المقرئ نقلًا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التي كانت تغد من صعيد مصر إلى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد أن السدروب والمفاوز المنتشرة في صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبى أن يعبرها إلا إذا استعان بالوطنيين، وأن الذين يحاولون ارتياد هذه المناطق وحدهم والتوغل في أقاليم لا يطرقها التجار العرب إنما يعرضون أنفسهم للضباع . ويكفي بصدد ذلك أن تغرر هنا أن فشلت بوركهاردت في مهمته الأساسية وهي التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر إنما ترجع في الدرجة الأولى إلى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة إلى غرب إفريقيا ، ويقرر بوركهاردت أهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك في الرسالة التي بعث بها إلى رئيس الجمعية الإفريقية في لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى على عامان لا أفعّل سوى التعليق على رحلتي السابقة أو التحدث عن رحلتي المستقبلية .. أنى أقدم وعداً بدلاً من أن أؤدى أعمالاً ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن ننوق وصولها » . وقد علل بوركهاردت السبب في تأخر وصول القوافل من فزان باستداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق في منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه بتوقع وصول القوافل إلى مصر بمجرد أن يسوفي السوف المغربى احتياجه ، وكان في نيته أن يترك القاهرة في صحبة الحجاج العالدين إلى ديارهم في غرب السودان بدلاً من أن يستمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذى قامت به مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

علي ومن بعض كبار موظفيه في صعيد مصر وقد أعانته ذلك على اجتياز مناطق النوبة إذ أمده حاكم أسوان بأحد الأدلاء العرب الذى صحبه إلى مدينة الدر التى كانت من أهم مدن النوبة في ذلك الوقت . وبالإضافة إلى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين في المناطق التي كان يتنقل إليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء أن يتشكك في صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه إليهم أسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع أحاديثهم المألوفة كما أكد أيضاً أنه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك في أن بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي أشار إليها وهذا يرتبط بوضعه كأجنبي من ناحية ثم بظروف النوبة من ناحية أخرى إذ كانت تحكم في ذلك الوقت من قبل مجموعات من الممالك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعي أن يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال أن يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما أدى إلى تعرضه لتلك المتاعب التي حدثنا عنها في كتابه . وقد عنى بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج في بلاد النوبة والسودان ، فالتكارة كانوا يسرون بطريق كردفان إلى سنار أو إلى دنقلة رأساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر إلى جدة بينما تتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التي يسلكها الحجاج المصريون بعد أن يفيموا بعضاً من الوقت في أروقة الأزهر . أما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمي إلى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجارة فزان التي تنتشر إلى أقصى الغرب عبر أقاليم السودان الغربى .

وأكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل أننا نلاحظ أنه كان يعبث إلى الجمعية الإفريقية African Association وهى الجمعية التى كان مؤسساً من قبلها بنرجمات لما كبه المقرئ عن جغرافيه بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت أن



وعلى الرغم مما سبق أن أشرنا اليه من أن رحلات التونسي لم تذكر في المصادر الاوروبية الخاصة بتاريخ الكشوف الجغرافية في افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذي ذكر في تصديره لرحلة التونسي الى دارفور « لقد اوضح لي عند قراءتي لهذه الرحلة انها ستضيف الكثير الى ما لدينا في الوقت الحاضر من معلومات في افريقيا ، وانا ستكون نعم العون لأولئك الذين سوف يعتزمون السباحة الى ذلك البلد النائي الذي يمكن أن نعدده مدخلا الى البلاد السودانية » أما بيرون (١٠٨) Perron الذي قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر في تقديمه لها أنه كان عليه أن يستوفى من صحة البيانات التي أوردتها التونسي في رحلته ، فرجع الى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادي وانه وجد دائما في أقوالهم مطابقة تامة لما كنبه التونسي ولزيادة الاستيثاق سعى بيرون الى الحصول على بيانات عن رحلات الانجليز في البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شيئا البتة عن كتابات كلايرون وذهابهم واودني والأخوين لاندر عندما دون رحلته ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والعبادات التي درجوا عليها والم بتاريخين سلاطينها الذين اتصل بهم وقتا طويلا ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسي في هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفصيلات والحقائق الدقيقة التي سجلها في كتابه . وقد أكد شترنك Streck محرر مادة التونسي

الاوروبيين للقيام برحلاتهم ، بل أن الظروف تهيأت أيضا للرحالة العرب الذين جابوا بعض أقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذي قام برحلات في بلاد دارفور ووادي في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التي قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعبر عن هذه النواحي أضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل من قيمتها اهمال بعض الدارسين لذكرها أو فلة تقديرهم لها . وهي ملحق بالدور الذي ساهمت به مصر في كشف افريقيا وذلك بتيسيرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسي لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التي هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وتزاملاً بين العلماء العرب والأجانب . ومن ناحية أخرى تعتبر رحلات التونسي حلقة متأخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصنفون العرب في العصور الوسطى الذين لم يقتصر على إيراد ما أمكنهم من وصف للعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها ومآثر أعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم ، وإذا صرح ما قاله أحد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب في الكتابة طبقاً للتقاليد العربية في تدوين التاريخ فان التونسي يمثل أيضاً آخر من كتب طبقاً لاساليب الرحالة العرب في العصور الوسطى (١٠٧) .

(١٠٦) لوروب ستودارد - حاضره العالم الاسلامي - تعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٢٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استغراكات على رحلة التونسي الى دارفور » - محاضرات الموسم الثقافي ٦٨/٦٧ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٤/٦٤ .

(١٠٨) نشر بيرون الذي كان يعمل مديرا للمدرسة الطبية المصرية في عهد محمد علي واحد اعضاء الجمعية الملكية الاسيوية بلندن رحلة التونسي في عام ١٨٥٠ في طبعة حجرية صدرت في باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبل ذلك في عام ١٨٢٥ - ولا تزال طبعة بيرون هي الطبعة المتبعة إذ لم يعثر على الاصل الذي دونه التونسي عن رحلته .

مقدمة تفصيلية تشمل على ثلاثة أبواب، الباب الأول يوضح فيه السبب الذي دفعه الى القيام برحلته والباب الثاني وصف فيه الطريق الذي اجتازه من القسطنطين الى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الاربعين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه الى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وعوائد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها الى غير ذلك مما يمكن ان يستفيد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجملة استطاع التونسي ان يمدنا بوصف جغرافي اجتماعي للمناطق التي ارتحل اليها ، واعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت في عهده كمملكة سننار وكردفان ودارفور ووادي والباجرمي وبرنو ونينكو وماي ، كما ترجع أهمية رحلته الى توضيحه الاصول العربية لبعض القبائل السودانية الى جانب تأكيده على بعض القبائل العربية التي طاب لها الاستيطان في ربوع السودان، من ذلك قبائل زيد والعريقات التي تسكن حول اقليم وادي وقبائل المحاميد القاطنة في الشمال وعرب الفلان في الجنوب . وبمطالعتنا لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الأقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب ان نشير هنا الى رحلة آخر ينتمي الى موطن التونسي وهو زين العابدين الذي كان معاصراً له وكان على غراره على اتصال وثيق بالعلماء الأجانب في مصر وارتحل بدوره الى السودان حيث قضى بضع سنوات منجولاً في اقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادي ، ثم عاد الى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده التونسي في صورة أكثر تفصيلاً فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

في دائرة المعارف الاسلامية ان كتابات التونسي بعد مصدرها هاماً لدراسة الأحوال الانوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من ان رحلات التونسي لم تلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير الا انها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التي اعتمد عليها يومان ووسترمان في كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام التونسي برحلته في عام ١٨٠٣ ولا نسك في ان صوبته امدته في القدرة على التحرك في اقاليم السودان التي كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التي تربطه وياها روابط الأصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية الوعرة التي كان لا يسمح لاحد بزيارتها الا باذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير التونسي « اعجام الغور » ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ الى اعماق الامور، كما اتاح له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لا بأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٨٩) W. Browne الذي قدر له ان يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها في البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ اشبه ما يكون بالسجين اذ لم يسمح له بالتجول في البلاد بسبب ارتياد سلطان دارفور في نواياه باعتباره اجنبياً وفي طبيعة المهمة التي جاء من أجلها ولذلك اتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن احوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى اهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي في كتابه الذي اسماه « تنحية الاذان بسيرة بلاد العرب والسودان » ويشتمل ذلك الكتاب على

اخرى في حالة قتل الخطة الاولى وهى ان تواسل الحملة سيرها بعد استماتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف الى دارفور وبورتو واخيراً يمكن للحملة العودة الى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير ان باخذ طريقه الى حيز التنفيذ .

وبعد ان استتب الفتح المصرى للسودان بدل الولاة الذين تعاقبوا في عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع في الادارة المصرية الى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء حورسيد باشا ( ١٨٢٦ ) الذى نجح في احتلال اقليم القلابات في شرق السودان كما تم في عهد الوالى احمد باشا ابو ودان ( ١٨٤٠ ) فتح اقليم النكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الاحمر والى هذا الوالى يعزى تاسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للاقليم .

وفد يكون من المناسب ان تشير هنا الى ان بعض المصادر تعاملت على الحكم المصرى ووصفته بالعنف والقسوة ، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات التصادمية التى نسبت الى بعض الولاة ، الا ان الامر الذى لا شك فيه ان هذه التصرفات لم تكن ناجمة عن سياسة مقررّة في الحكم ، فقد ضحى المصريون بارواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكشاف اجزائه، ويكفى ان نذكر هنا ان عدد من تقدم الجيش المصرى سواء ممن قتلوا في المعارك او في الرحلات الاكتشفية البعيدة او ممن اجتاحتهم الوبئة خلال عمليات الفتح الاولى بلغ مايقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعل اهم ما عني به الحكم المصرى في السودان تأسيس المدن التي ازدهرت واصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عام ١٨٣٠ بعد اتخاذاها عاصمة للسودان مدينة أهلة بالسكان كما أصبحت ملتقى التجارة القادمة من أنحاء

على ان مساهمة مصر في كشف افريقيا اخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصرى في السودان منذ عام ١٨٢٠ الذى لم يقتصر على الاقاليم السودانية وانما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الاحمر ومما يسترعى الانتباه ان الحملات العسكرية العديدة التي تتابعت من مصر بهدف فتح اقاليم السودان كانت غالباً ما نصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن ان تصل اليها الحملات العسكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسير علينا ان نتتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التي نوافدت من مصر ، من ذلك ان حملة السودان الاولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد على بعد ان فتحت بلاد النوبة بدأت توغلها في بلاد السودان وبذلت محاولات لاختراف الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصعاب التي واجهتها آثرت التقدّم بمحاذاة النيل الى ان بلغت بربر فشندي فالحظفة وكان لذلك التقدم الذى احرزته الحملة المصرية اثر هام من حيث التأكيد بان النيل الأبيض هو المجرى الرئيسى لنهر النيل .

وفي العام التالى ١٨٢١ تقدمت قوات اخرى من مصر بقيادة ابراهيم باشا الذى اشترك مع اخيه اسماعيل في استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراها اذ انقسمت القوات العسكرية الى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل الى فازولى ، أما القسم الثانى فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعا النيل الأبيض الى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول الى اقاليم السودان الغربى لما كان معتقداً في ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيجر الذى يخترق اقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد اعدت خطة

١. شمالاً خط الاستواء - في أقل من خمسين يوماً ! »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة في التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار في الطريق بين كرسكو وأبو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته في صحراء النوبة . كما شملت الإدارة المصرية في السودان المستكشفين بعنايتهم وامدادهم بحاميات عسكرية في رحلاتهم البعيدة ، والأمر الذي لا شك فيه أنه لولا هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء أن يحققوا نجاحاً وظلت بلاد السودان في حكم الأراضي المجهولة ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذل مصر جهوداً كشفية بوساطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التي ارسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت في ضم هذا الاقليم الى الملكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة ان ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتدار ان يصحبه في حملته هذه اوردبي واحد وإنما أخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضعاً الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك في التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة ، وتوجد كثير من هذه التقارير في دار الوثائق القومية ببغداد ، وبالإضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان في تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

السودان وداخلية إفريقيا او الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية في إفريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وإنما تأسس الكثير من المدن في الاقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم النكا ، وفامكة على النيل الأزرق التي اتخذت عاصمة لمديرية فازوغل ، وقد يكون من المفيد ان نشير هنا الى بعض الحقائق التي توضح أهمية الدور الحضاري الذي ساهمت به مصر في اقاليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك ان الرحلات التي كانت تنجّه الى السودان قبل الفتح المصري كانت مليئة بالأخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الأمن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن أى تاجر يأمن على نفسه او امواله استطاع الرحلة الانجليزي بالأم ان يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحلة كوتشي في عام ١٨٣٩ في ربوع السودان كما جاءت اسرة ملي Melly للسياحة في مدينة الخرطوم في عام ١٨٥٠ كما لو ساحت في ربوع إيطاليا .. وذلك على حد وصف المسيو « ديهران » لمظاهر الأمن التي حققها الحكم المصري في ربوع السودان . كما كان من نتائج الحكم المصري في السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل في السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين في الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين او ثمانية وعشرين يوماً . وقد عقب المسيو جومار في عام ١٨٥٠ على النظام البريدي بقوله : « من كان يعتقد قبل اربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان تصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في اثنين وثلاثين يوماً وتصلنا من قرتوق - جنوب فازوغل عند خط عرض

الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط في بعض مجموعاتها التي صدرت حول ذلك الوقت . وفي المؤتمر الدولي الجغرافي الذي انعقد في باريس في عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذي بني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الأبيض . كما ان هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل أبرزها التمهيد لارتداد أعالي النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد في حملات سليم قبطان أنها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرأ عليها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الأقاليم التي وصلت إليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصري في تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التي أرسلت الى أعالي النيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات أثرها في تصحيح الخطأ الذي كان يسود امتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد في الدور الذي لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصري وتكوين إمبراطورية في افريقيا ، كما يرجع الفضل في الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر في تلك الفترة الى

كردفان وطريق كردفان - سنار - فازو على وطريق قضايف - التاكة - سندي كما وضحت على الخريطة أهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها ( ١١١ ) .

وسبغى أن ننوه بصدد ذلك بان الرحلات الاكتشفية الأوروبية اقتفت آثار الحكم المصري في النوبة وسنار وكردفان والتاكة ، أما اقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت إليها بعد ، فلم يستطع الرحالة الأوروبيون التوغل فيها الى ان منحت رحلات البكباشي سليم قبطان الطريق إليها ( ١١٢ ) وليس من شك في ان النتائج الجغرافية الهامة التي توصلت إليها حملات هذا الضابط المصري كانت الأساس الذي اركز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الأولى في عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل النوطنة على ضفافه وبيانا بالطرق والمسالك التي أورد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير في مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية في صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة انني فيها على الجهود التي بذلها سليم قبطان مشيراً الى ان حملته كانت أول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة ، وأن هذه الحملة كانت إحدى ثمرات الحضارة التي ظهرت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت في العام التالي ( نوفمبر ١٨٤٠ ) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعه نهر السوبات ولكنها لم تستطع ان تتوغل الى أبعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم في مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه

تأسس هيئة أركان حرب الجيش المصري (١١٢) التي عهد برئاستها إلى أحد الضباط الأمريكيين وينبغى الجنرال ستون Stone، وكان القسم الثالث أو الفصل الثالث من هذه الإدارة يطلق عليه القسم الجغرافي إذ كان الغرض من إنشائه القيام بالأعمال الكتفية إلى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التي تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان أهم الأعمال التي تولاهها ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر ( ١٨٧٠ ) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا في هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بآرصادات هامة ورسوموا كثيراً من الطرق والدروب ». وحول ذلك الوقت أيضاً قامت بعثة مصرية إلى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالإضافة إلى هدف التوسع العمل على إدخال الحضارة إلى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدينة وتنظيم الإدارة وإلغاء تجارة الرقيق إلى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شك في أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في إفريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر في كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التي قادها إلى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل أنفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك في الفترة من فبراير ١٨٧٠ إلى أغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصرى أن أصبحت الامبراطورية المصرية في إفريقيا عاملاً حاسماً في السياسة الإفريقية خاصة في الوقت الذي بدأت فيه الأطماع الامبريالية ، فكان مصر أرادت بتكوين امبراطوريتها أن تسبق الاستعمار الأوربي إلى هذه الجهات ، ولكن ارتباط الحالة المالية في مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل

أجنبي انتهى بالاحتلال العسكري البريطاني لمصر، وأرغامها على الجلاء عن ممتلكاتها في إفريقيا أدى إلى أن تصبح تلك الممتلكات نهياً للاستعمار الأوربي ، وعلى الرغم من أن مصر اضطرت إلى إخلاء الأقاليم التي سيطرت عليها فإن العمل الذي قامت به ظل باقياً في وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجى ثقافياً كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة إدارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فاعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل ، ويكفى أن نقرأ هنا أن هذا الكيان هو الذي قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية أخرى فتح التدخل المصرى في السودان أمام الإسلام والثقافة العربية باباً جديداً ولجأ منه إلى داخلية القارة إذ قويت الثقافة العربية الإسلامية في ظل الحكم المصرى كما أخذ الإسلام ينسرب إلى الأقاليم الجنوبية من السودان التي تسكنها العناصر الزنوجية الوثنية لولا أن الاستعمار الأوربي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت في إفريقيا أن تؤمن السبل بحيث أصبح متيسراً للرحالة أن يجوبوا أرجاء تلك البقاع ومبائره المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية، فضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل في كثير من الجهات ليأوى إليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الغيل وريش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل في غابات الجنوب ، وفي منطقة بحر الغزال تمكن الزبير باشا من تزعم التجار العرب وكان عاملاً هاماً في توطيد الأمن وفتح الطريق البرى إلى الخرطوم عبر أرض الرزاقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

(١١٢) يرجع الفصل أيضاً إلى الجمعية الجغرافية المصرية التي تأسست في ١٨٧٥ وقامت بنشر الأبحاث والاستكشافات الجغرافية - انظر عبد الرحمن الزواهي عمر اسماعيل ج ١ ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥ .

نهر السليميكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيره البرث . وفي عام ١٨٧٧ قام ضباط اركان حرب الجيش المصري بوضع خريطة مفصلة لافريقيا يعتبر من ادق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة اركان حرب الجيش المصري خريطة اخرى شاملة للممتلكات المصرية في افريقيا بها توضيح لاهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعي الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم في قبضة المهديّة ١٨٨٥ ، ومما يستدعي الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الانجليزي لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفاً بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصري القديم والجيش الذي اقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الأوروبية لأن الحكم في هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا في مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « إذا علمنا ما كانت عليه التسعوب في تلك الأقطار من الهمجبة وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر بترجاء نحو التقدم ، وأن الاقاليم السودانية التي كانت مغلقة فحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

اما سلاطين باتا فقد اكد في كتابه « السيف والنار في السودان » على انتظام طرق المواصلات ونوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

في فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث أن وضي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابع » في انشاء مملكة لها ميول مهدوية في جنوب بحيرة نشاد وظل يحكم في هذه الاقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم في السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع ( ١٨٧٥ ) أثر كبير في مواصلة عمليات الاكتشف الجغرافي في اقاليم الحبشة ، ففي ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر في العام نفسه عاملاً هاماً في دراسة هذا الاقليم الذي آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا البكباشي محمد مخار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث اركان حرب وقد باشر عدة أعمال جغرافية هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال ( ١١٤ ) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن أحد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذي قطعتة الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيره اوسا ، كما حقق ضباط اركان حرب الجيش المصري حدود الحبشة الشمالية وحدودا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفي عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو في أوغنده ، وفي العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسي ميزان Maisan حيث نجحت في اكتشاف بحيرة البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بدأها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت أيضاً اكتشف أمين باشا الذي كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء

( ١١٤ ) التعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار من بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملا رؤوف باشا يمكن الرجوع الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية في أعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .  
CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimistrie de la Société Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من افسام هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الأولى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاستواء التي شُيبت أمين باشا بأبقائها تحت الحكم المصري ولكن الدعاية التي اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة استعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح ارضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للفرابة حقاً أن هذه الحملة التي كان من أهدافها طرد مصر من اقاليم خط الاستواء قد نحلت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر ايضاً فضل آخر في الاستكشافات التي نجح ستانلي في التوصل اليها في بعض الاقاليم الافريقية التي كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

### ليبيا ودورها في حركة الكشوف الجغرافية في

#### افريقيا :

كانت موانئ الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجاري بين مناطق الانتاج الاستوائي في غرب افريقيا وبين الشعوب الاوربية في منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد اقاليم السودان الغربي وما يلي هذه الاقاليم من مناطق استوائية ، كما ان السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانئها ان تكون اقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون في الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى اقاليم السودان الغربي

يبكر في كتابه « الاسماعيلية » ان امتداد الحكم المصري الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران ، وان السائح الاوروبي أصبح في امكانه ان يجوب تلك الاصقاع البعيدة دون ان يخشى على نفسه اكر مما يختصاه من يتنزه بعد غروب الشمس في حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة الغطن في السودان الشرقي وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاستغلال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار واتعمشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست في عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد في كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التي انشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر ان امتداد الحكم المصري الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الاحمر ، كما ساعد الحكم المصري في السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والشيخات وادماجها كلها في وطن سوداني يخضع لحكم مركزي وليس من شك في انه لو قدر لتلك الاصلاحات ان تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتسيارات الأجنبية لكان من الممكن ان تكون نتائجها اعمق رسوخاً (١١٧) ذلك ان مصر اضطرت الى المخلى من ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهدية في السودان

Hill, Egypt in Sudan pp. 49 - 50.

(١١٥)

Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٦)

(١١٧) الشاطر بصيلي : معالم تاريخ السودان وادي النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر في ١٢٨/١٥٠ القاهرة ١٩٥٥ .



استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا بإعادة النشاط إليها والإشراف عليها ونامين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانئ الليبية محطات للرحالة الأوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء في توغلهم إلى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم إلى دراسة اللغة العربية والنحدر بها وأظهروا اعتناهم للعقيدة الإسلامية وذلك بمزاولة شعائرها على رأي من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم في رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الإفريقية وإن كانت قد ساعدت بطريق غير مباشر على تنسيق الحركة الاستعمارية الأوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط إمبريالي شهدته القارة الإفريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس بأفليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً إلى إقليم النيجر جنوباً إلى سوكوتو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازي بإقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من أجدابية فواحة أوجلة فالتقره ومنها إلى بحيرة تشاد. ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وإنما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاور الفرعية ، والأمر الذي لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

وأندمجوا في أهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين في كثرة الواحات ما دفعهم إلى اتخاذها بمثابة محطات للزود بما يحتاجون إليه في رحلاتهم كما شجعهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة إلى أخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعيرها ودروبها ومغازيها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الإسلامي حتى إذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر انساب تلك الطرق كثير من التدهور مما أدى إلى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجاري الكبير الذي حدث في أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لأزدهارها الاقتصادي . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام إذ اقتضت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الأقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم أن العثمانيين لم يهتموا بتنسيق تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك أن نقول أن واحة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثماني بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك إلى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الأسرة القرمانلية وهي إحدى الأسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم في هذه الأسرة إلى أحمد باشا القرمانلي في عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الأسرة أهمية

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية في الجهات الجنوبية من ليبيا (١٩١).

وكانت بريطانيا اول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمشروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما اقترت جمعية كنف اوامسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزى في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانيلى اقوى حكام الاسره القرمانيلى ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكائنة التى وصل اليها النفوذ الانجليزى في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذه لدى والى طرابلس وكبار تجار القوافل شهدت ليبيا سيلان من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربى ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام او من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . وبرز من اولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas ( ١٧٧٩/١٧٧٨ ) وهورنمان Horneman الذى التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودها من مكة الى فزان ( ١٧٩٨ ) . وفى عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم وادي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودى بونت De pont وكانت هذه البعثة مفيدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة

محمد المكني والى فزان وذلك بعد أن سمي افرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والشعائر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه اشد التأييد الى حاكم طرابلس بسبب قتل تلك البعثة مرجعاً تبعه ذلك الى مسلك محمد المكني نحو اعضائها الا انه كتب تفريراً الى حكومته يطالعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من اثر ذلك أن اعدت بعثة اخرى لكشف اقاليم السودان الغربى كان من أبرز اعضائها والى اودني وكلايرون ودنهام ديكستون Dixon (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانيلى ذات أهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التى قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف اقاليم السودان الغربى (١٢١) . وقد صحب هذه البعثة تاجر عربي من فزان يدعى محمد الوردى . وكان النجاح الذى أحرزه كلايرون مشجعاً على ارسال بعثة اخرى برئاسة لاينج Laing غير انه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتله لتحمل حاكم ليبيا تبعه ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى احد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئولاً عن احدث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في أن والى طرابلس كان محققاً في ذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة اذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية ( ١٨٣٥ ) وما تبعها من انتشار الروايات كان عاملاً فعالاً في

(١١٩) مصطفى يعقوب : دراسات في التاريخ اللوى ص ٢٠٨/٢٠٠ م .

(١٢٠) نشرت حكومة برقة اعمال البعثات الاستكشافية التى قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لورى انيليو » .

(١٢١) ميكاسى : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرة القرمانيلى ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد برستارد في كتابه Sanusi of Cyrenaica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية في أوروبا في العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها وما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية أغراضاً أخرى كثيرة إلى جانب الفرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمناً ومدافن إلى جانب كونه فئات يجرى فيها جدول من بركات الله ». وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء في درنه غير أنه لم يلبث أن انتقل منها إلى الجغبوب بعد أن أرسل مجموعة من الأحرار السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدي السنوسي أن الوفد الذي أرسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكانت مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذي قرر صاحب الدعوة الانتقال إليه ويذكر أن الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء أصيبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدأ من أن الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة إلا أنه قرر الانتقال إليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة في اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره برتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال إفريقيا الغربية عبر مصر إلى مكة . وذكر الرحالة أحمد حسنين أن اختيار الجغبوب لم

استتباب الأمن إذ امتدت الزوايا السنوسية إلى أجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير في كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين إذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم في المناطق التي توجد بها زواياهم حتى أن الفافلة لم تكن تآمن على متاجرها وأموالها ورجالها إلا إذا أخذت قبل قيامها وتوغلها في الصحراء محجرات من شيوخ الزوايا السنوسية تصحب بمناوبة ونائق مرور تمكنها من اجتياز أراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحرم محجرات أولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في إفريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل اعتناق الكثيرين لدعوتها في أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسؤولة عن الأمن في تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن في الصحراء استأنفت القوافل التجارية تنشطها القديم وأقدم المسافرين والتجار على قطع الصحاري ، كما أصبح من السهولة على دعاء السنوسية أن يصبحوا قوافل التجارة في طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فشمملت الجبل الأخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما توغلت جنوباً حتى وصلت إلى بحيرة تشاد (١٢٣) . وليس من شك في أن انتشار الزوايا والإكثار من بيت الدعاء كان سبباً في انتشار الاسلام في أواسط إفريقيا كبسلد النيجر والكونغو وفي غرب السودان في مناطق واداي وبرتو وداهومى (١٢٣) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى في الجغبوب بفضل انشاء نظام محكم

(١٢٢) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى - السنوسية دين ودولة ص. ٥ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) اهتم بعض الباحثين بأحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفي اواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا في برقة باحدى وخمسين زاوية ولعمري شرة في طرابلس والنتين وعشرين في فزان واربعة عشرة في السودان وست ذوايا في الكفرة وخمس في الجزائر وثلاث في مراكش : راجع تعليق شكيب ارسلان عن الدعوة السنوسية في كتاب حاضره العالم الاسلامي للوثروب ستودارد .

حسنيين نجح في تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافياً وذلك في أثناء زيارته لها في عام ١٩٢٢ مصحوباً بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدي كان الإخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وأفريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة في عهده إلى بلاد النيجر كما صار إقليم نترات مركزاً للإسلام في أواسط أفريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي إلى مناطق شاسعة في الصحراء أشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » في كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية في أخبار المملكة الطرابلسية » أن أهالي الجبل الأخضر طابعهم حسنة وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف إطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، إذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي إلى وادي ومن طرابلس إلى تشار ومن مصر إلى برقة والسودان آمناً مطمئناً لا يخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجغبوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذي ساهمت به هذه الواحة ، كما أطنب في وصف فزان ولا سيما واحد مرزوق التي أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة في الشقيين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها إلى جانب وصف شعوبها وقيادتها وصحارها ومواقع الماء العذب

يكن اعتباراً وانما نظر السنوسي في اختياره هذا بعين الحكمة والروية إذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجغبوب بعد انقصال السنوسي إليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحه بأوى إليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها إلى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق أنوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدي الطريقة السنوسية وتغريخ الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات إذ لم يترك السنوسي بلداً إسلامياً إلا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الغزو الإيطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفي عهد المهدي السنوسي انتقلت الزاوية الرئيسية من الجغبوب إلى الكفرة (١٨٩٥) ويعمل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي في الصحراء جعل توجيهه من الجغبوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون إلى الكفرة بوصفها مركزاً أكثر توسعاً ، وقصة الرحلة من الجغبوب إلى الكفرة رواها السيد أحمد الشريف في كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج في الرحلة من الجغبوب إلى التاج » وفيه وصف للوديان والكثبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد أهتم المهدي بحفر الآبار المتتابعة على طول خطوط القوافل التي أصبحت الكفرة ملتقاه ، ومن البعثات الاستكشافية التي أوفدها المهدي واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالوسي » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر أن الرحالة المصري أحمد

(١٢٥) محمد الطيب أديس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب أديس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب عن نسخة منسوخة بالالة الكاتبة بدار الكتب المصرية تاريخ ٢٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية في بيروت بإشراف على مصطفى السراي ١٩٦٥ .

واحتي اركنو والعوينات ، ونجد اخبار هذه الرحلة مسجلة في كتاب وضععه بعنوان « في صحراء ليبيا » وضمه وصفاً لحالة البدو في الصحراء وعاداتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثلها في الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية انها عامل هام من عوامل النفوذ في الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وإن كان فيهم من هذه الاشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تبا بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية أن نصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ أحمد حسنين طريقه من السلمو الى سيوة ومنها الى جفوب التي ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للتجارة ، والواقع أن جفوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة الحصار الايطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجفوب اتجه الرحالة المصرى الى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى أوجلة التي كانت منفذاً تصدر عن طريقه حاصلات وأداي ودارفور ، ومن أوجلة وصل الى الكفرة ومما يذكر أن الرحالة البروسى جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المنفرقة المسماة تزيويو - بوزيمة - بيانه - كبايه ولكن اسم الكفرة - كما أكد أحمد حسنين - يطلق على واحة كبايو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر أنهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٢١) .

فيها وطرقها الخاصة والعامية ومسافاتها وذكر عوائل أهلها ، وإن كان من المؤسف أن التفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحراء لم تصل إلينا فالتأت أنه خصص كتاباً آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط إلا من الاشارات الموجزة التي أوردها عنه في ثنايا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذى أشاد بالأمن الذى حققته الزوايا السنوسية إنما اعترف بذلك كثير من الرحالة الاوربيين منهم الرحالة الانجليزى « بل » Bell الذى أقام فترة من الزمن في واحة الكفرة وأكد أنه لم يحدث توغل اوروبى في الصحراء قبل العهد السنوسى . والجدير بالذكر أن انتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استشهدوا بها كشف مجهال الصحراء، نذكر من هؤلاء رولفس وناخبينجال وروزيتا فوربس النى قامت برحلتين في الصحراء الليبية في عهد السيد محمد ادريس السنوسى كانت احدهما برفقة الرحالة المصرى أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها في عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر أن الطريق الذى قطعته من الجفوب الى الكفرة كان بعينه الطريق الذى اعتاده السنوسيون في تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة أحمد حسنين الذى قام برحلته في عام ١٩٢٣ من السلمو الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم في خلال هذه الرحلة التعرف على

#### The Secret of The Sahara

(١٢٩) وضعت روزيتا فوربس كتاباً ضمنته اخبار رحلتها بعنوان

(١٣٠) تقدر هذه المسافة ب ٣٥٠ كم .

(١٣١) لم تظهر هاتان الواحات في الخرائط العسكرية الانجليزية والفرنسية التى وضعت في خلال الحرب العالمية الاولى ، أما خريطة افريقيا التى نشرها Justus Perter في عام ١٨٩٢ فقد عينت استناداً الى اقوال العرب المحلية واحة صغيرة لم تذكر بالاسم بين خطي عرض ٢٠ شمالاً خط طول ٢٢ شرقاً واحة اخرى على بعد واحد واربعين كيلو متراً من الواحة الاولى .

هذا هو ما أمكننا إبرازه في هذه الدراسة لتوضيح دور العرب في كشف أفريقيا في مرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات أكثر استنفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والإسلامية على الشعوب الإفريقية ، كما قد يكون من الأهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالاة الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الأوروبية والهيئات العلمية بأفريقيا للتعاون في دراسة ونشر التراث العربي في أفريقيا ، إذ ليس من شك في أن تاريخ العرب في أفريقيا يعد من الصفحات المجيدة في التاريخ الإفريقي أو التاريخ العربي في أفريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيق المتبقي من المدونات العربية، أو يقتصر الدارسون على المصادر الأوروبية وحدها ، فإن هذه المصادر كتبت بالنظرة الأوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف أحمد حسنين أنه قبل ذهابه إليهما كانت هناك إشاعات متواترة عن وجود واحتين قريبتين من ركن مصر الجنوبي الغربي . وبالإضافة إلى ذلك تمكن أحمد حسنين من اكتشاف طريق يقع في الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل ادوى نيدى في أفريقيا الاستوائية الفرنسية إلى دارفور ، كما نجح في تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك في أن التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً في فتح طريق لرحلات جديدة في الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت إلى الصحراء الكبرى وذلك بما أنت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٢٢) .

★ ★ ★

★ ★ ★

# العوامل الخارجية المؤثرة في الأدب

محمود محمود \*

تمهيد

ويمكن لدارس الأدب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل في نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التي يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده ويفهمه على أسس معينة يتخذها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وأشباهاها تعد من الدراسات الذاتية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

الأدب في أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفي صورته المختلفة من قصائد وملاحم إلى قصص وروايات ، وإلى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة إنسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفي جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تحليل هذه الظاهرة وردها إلى بواعثها وأصولها الأولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنباً إلى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات أدبية على أسس علمية في محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه .

---

\* الأستاذ محمود محمود الخبير الثقافي بجامعة الدول العربية ، قام بتأليف وترجمة العديد من الكتب وشارك في عديد من المؤتمرات الأدبية والعلمية .

يُورخ للتصوير لا يستلزم فيه أن يكون مصوراً  
فنانياً، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من  
الضروري أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة  
من آلات الموسيقى .

وبدئى أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس  
الأدب نشير كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة  
التي تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب  
النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب  
نوع من أنواع المعرفة ، أو علم من  
العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذي  
لايقدرونه أن ينصرف الدارس إلى محاولة  
« لخلق جديد » بدلاً من أن ينفق العمر قارئاً  
ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ،  
لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار  
ليست بنا حاجة إليه ، أو هو على أحسن  
الفروض ترجمة عمل فنى إلى عمل فنى آخر  
أحط منه شأنًا ، ومن أصحاب النظريات  
الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل  
دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه أن يطالعها  
ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد  
يلم القارئ بعض المعارف التي تتعلق بالمادة  
المقروءة - مثل وصف البيئة التي نشأ فيها -  
على ألا يتجاوز ذلك إلى إصدار الأحكام وصياغة  
النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفني  
وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً .  
ومن الكتاب من يظن أن في هذا الرأى فراراً من  
الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية  
المنظمة » و « التذوق » الشخصي لانعينا  
البته ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً  
يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن  
ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة في صميمها هي المشتة - التي تبلغ  
حد الاستحالة أحياناً - التي يلاقيها الباحث  
عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة - والأدب  
بخاصة - معالجة أساسها العقل والمنطق ، في  
حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

والأشكال ، ولا نجعل بالمحتوى والمضمون ،  
وأنما نحاول أن نمرف إلى العلاقة بين الأدب  
والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا  
هي من مضمونه ، وإنما هي علاقة ترجع إلى  
البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تمس  
مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو  
ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ،  
وهي تعرض كذلك للإجابة عن مثل هذا  
السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو  
أفكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟  
ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الأخرى؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها  
هذا البحث الذي اخص به هذه المجلة ، وقد  
اعتمدت فيها إلى حد كبير على ما كتبه رينيه  
ويليك René Wellek استاذ الأدب  
المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارن  
Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى  
بجامعة متشيجان - بالولايات المتحدة .

### الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أغوص في لب الموضوع أود أن  
أفرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذا لونان  
مختلفان من النشاط الذهني لا ينبغي لنا أن  
نخلط بينهما . الأدب خلق ، فهو فن ، أمادراسة  
الأدب فهي لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون  
علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن  
يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن  
أن يفهم الأدب إلا إذا مارسه كتابة ، لا يستطيع  
أن يدرس شاعراً إلا إذا نظم الشعر ، ولا أن  
ينقد المسرحية إلا إذا كان مؤلفاً لها . ولكننا  
نميل إلى القول بأن الكتابة الانشائية شيء  
ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ،  
فالدارس يصدر أحكاماً نقابة يعتمد فيها على  
العقل والعلم ، وإنتاجه نوع من أنواع المعرفة  
العقلية . وقد يكون الموضوع الأدبي الذي  
يتصدى لدراسته مثيراً عن عاطفة لا شأن له  
بالعقل أو التفكير المنطقي، ولكن الدارس يعالجه  
معالجة عقلية منطقية ، شأنه في ذلك شأن من



المشهور واعترض على من زعم بأن علوم التاريخ ( ومنها الأدب ) يجب أن تحذف في دراستها حدود طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون الى وضع القوانين العامة . في حين أن المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التي لا تتكرر . واستطرد في شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكتر Henri h Rickert الذي لسم بكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وإنما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلوم الثقافة تعنى بالحبس والتفرد ، ولا نستطيع - بطبيعة الحال - أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الإشارة الى مجموعة من القيم ، وأذن فعلوم الطبيعة تختلف من هذه الناحية - اعني الاستناد الى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التي تتكرر » أما التاريخ ( والأدب ) فيهتم « بالحوادث التي تتابع » وهو ما يشر به فيما بعد الناقد الإيطالي المعروف بتدريو كروتشي .

ولتوضيح ما سلف نضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح أننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا كانت دراسته كدراسة أي فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الانجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الأدبية ، أو رجال عهد اليزابث أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى أن قصرنا هؤلاء على من ظهر في عهد الملكة اليزابث - وهو العصر الأدبي الذي ينتمي اليه شيكسبير - والا لاغتنمنا لهذا الفرصة لدراسة أي فرد من أفراد هذه الفئات التي ذكرنا . إنما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغي أن نكشف عما يعيزه بصفة خاصة ، ما الذي يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تدخل القيم في الأحكام . ان دارس الأدب - حتى حينما يدرس عنصراً ، أو حركة ، أو أدباً من الآداب القومية - إنما

يستطيع الباحث أن يتقلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن أن هذه الدراسة ممكنة إذا اخذ الباحث بالطرق التي طورها العلوم الطبيعية ، فلا علينا إلا أن ننقل هذه الطرق الى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع أن نأخذ بالموضوعية العلمية ، مستعدين ذواتنا وأشخاصنا من مجال البحث ، وبقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، أسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية ، ثم نبحث بعدئذ في الأسباب والبواعث ونردها الى عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، ولا يسعنا إلا أن نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمي كالاستقراء والاستنباط، والتحليل والتركيب ، والمقارنة ، إلا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة أخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وأن تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها في ذلك شأن العلوم الإنسانية كالفلسفة والتاريخ والعقده والدين بل والدراسات الأدبية التي تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهي وإن اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية إلا أنها - على أية حال - قد أوصلتنا الى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الآداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام دبليو William Dilthey في عام ١٨٨٣ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية ، في حين أن طريقة دراسة التاريخ إدراكية ، العالم يعزل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه - أو الإدراك - عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعد ذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباندي Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة

الثاني ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية في « الإدراك » الأدبي ، والتفرد ، والحالة الفذة في كل عمل أدبي على حدة . ولهذا المذهب - بطبيعة الحال - أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدتها الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبي - فوق هذا - لا يمكن أن يكون فسلداً تماماً والا لكان غير مفهوم بشأناً ، من الحق - مثلاً - أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فداً في مجموع صفاته ، الا أن كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هي أداة الأدب ؟ ليست الألفاظ ؟ وكل لفظ - كما نعلم - قول عام تتعدد مدلولاته أو تتنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة في التاريخ أشار إليها أرسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالي » و « المفرد » وقال أن الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أصمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعا بالأحداث المتفردة . وأشار إليها أيضاً الدكتور جونسون الأدب الانجليزي عندما قال أن الشاعر لا ينبغي له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد - والرومانتيكيون منهم خاصة - يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء في مبناه أو في معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبي له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالإنسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر في صفاته العامة ، وصفات الذكور أن كان ذكراً ، والإناث أن كان من النساء ، والشعب الذي ينتمي إليه ، والطبقة التي نشأ فيها ، والمهنة التي يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فإنه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة في شكلها أو المتقاربة في عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل أدب قومي مقوماته ، بل ولكل الآداب والفنون كافة إذا نحن

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التي تتميز بها عن الحالات الأخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تتحكم في الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا في كل حالة من الحالات يبعون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلاً أن الأدب الانجليزي طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة في العقل الانجليزي » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، وتسارع هذه الذبذبة في التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد أنها لا تتفق مع تاريخ الأدب الانجليزي في العصر الفكتوري في القرن التاسع عشر ، فقد كان أن يثبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر القواعد العامة التي يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهي الى شيء شبيه بهذا ، وتقوم على أسس سيكولوجية ، تقولهم أن الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . أو بين الفعل ورد الفعل وهي أحكام لا تهدبنا الى شيء له دلالة في التطورات الأدبية . وإذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهراء مثلاً أو الحرارة ، أو الضوء ، أو الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية في شكل معادلات ، فإن الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها إذا هي شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات . ذلك أن القانون العام كلما أمعن في عموميته وأغل في التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذي نبغيه من دراسة أي عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوضح ما سبق في أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث في العلوم الطبيعية على الأدب ، وهي تكتفي أما بجميع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، وأما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب

وعندما نحاول ان نفهم عصرنا من العصور او حضارة من الحضارات نحضر أنفسنا فيما خلفه العصر او الحضارة من كتابة جميلة ، بل ولا نتقيد بما انتهى اليها من مطبوع او مكتوب .. وحب ان ننظر الى العمل الادبي في ضوء ما يمكن ان يقدمه لتاريخ الثقافة « وطبقاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين : فان الدراسة الادبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالاً وتبعا فحسب بل هي تتطابق مع هذا التاريخ . واثما ننتع هذا النوع من الدراسة بالادبي لانه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة او المطبوعة . وهي - بطبيعة الحال - اهم مصادر التاريخ . ومما يحفز الى دراسة الكتاب والمطبوع ان المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون الى مصادر اخرى . كما انهم اكثر خفاوة بالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير اننا اذ ركزنا اهتمامنا في تاريخ الحضارة بأوسع معانيه لايصح ان نقول ان هذه الدراسة ادبية ، اذ ان الادب حينئذ لا تكون له حدود مرسومة . وتدخل فيه معايير خارجة عن طبيعته ، وتكون النتيجة ان الادب لا تكون له قيمة الا اذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فان مطابقة الادب لتاريخ الحضارة انكار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الادبية .

وهناك من يقول ان الادب هو ما وصل اليها من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الادبي او تعبيرها الادبي اياً كان موضوعها ، والمعار هنا هو القيمة الجمالية مجردة . او ممتزجة بفكر عميق . ومما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الغنائى ، والمسرحيات ، والقصص اما ما دون ذلك فاساس اهتمامه في الادب شهرة الكتاب ، او قيمة ما فيه من فكر مسوقاً في اسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فاذا نحن قلنا عن مكتوب انه ليس بالادبي فنحن في الواقع نفيس بمعيار الجمال المجرد او النقد العميق في عرض قوى متين .

حصرناها في حقبة تاريخية معينة ، وان كان النقد الادبى والتاريخ الادبى كلاهما يحاول ان يحدد صفات التفرد في عمل ما ، او لدى مؤلف من المؤلفين ، او خلال عصر تاريخي معين ، او ادب من الاداب القومية ، الا انه يفعل ذلك - بل ولا يستطيع الا ان يفعل ذلك - في اطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية ادبية ، وما اوججنا في العصر الحاضر الى البحث عن القوانين التي تنتظم اشكال الادب ، والنظريات الادبية العامة .

هذا هدف بعيد يرمى اليه الباحثون والدارسون وان كانوا لا يعضون من شأن الاستمتاع الخاص الذي يحسه قارئ الادب ، وادراكه المضمون الادبي بروح التعاطف مع الكاتب او المؤلف . والنقد الادبي يعيننا على فهم النص كما يرشدنا الى القوانين العامة التي تؤثر في الادب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

### طبيعة الادب :

لما كانت الدراسة الادبية المنظمة امراً لا مئاض منه كما بينا ، فان المشكلة الاولى التي نواجهها هنا هي موضوع هذه الدراسة : الادب ما الذي يصح ان نسميه ادباً ، وما الذي لا يصح ان نسميه كذلك ؟ اى ما هي طبيعة الادب ؟ وقد تبدو هذه الاسئلة في ظاهرها ساذجة الا اننا قلما نجد فيها اجماعاً اولها اجابات مقنعة .

من الناس من يتوسع في تعريف الادب فيقول انه كل مكتوب ومن لم فان كتاباً مثل « مهنة الطب في القرن الرابع عشر » او « دراسة الفلك في العصور الوسطى » او « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الادب ، او كما قال الناقد Edwin Greenlaw ادوين جرينلو : « كل ما يمت الى الحضارة بصلة يدخل في باب الادب ..

ومعنى ذلك ان كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع ان كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلاسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن ان نتصور تاريخاً أدبياً لانجلترا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضاً لبركلي وهيوم وبنتر وجييون وبرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاء الكتاب - وان تكن أشد إيجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزايهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض - ولو في صورة مبسطة - لمجالات تخصصهم ، ونحن وان كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون الا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جييون الا باعتباره مؤرخاً وعلى بنتر الا باعتباره أخلاقياً ، وعلى آدم سميث الا باعتباره اقتصادياً ، الا ان التواريخ الأدبية تتعرض لنصوصهم دون ان تتعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وإنما هو مجرد باسط لها ، دخیل عليها ، باعترافيه وبغير تکران .

اننا لا ننكر ان دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدتها في التربية والثقافة العام . فليس من شك في ان قراءة نصوصها اجدى بكثير من شك في ان طرائف منها . ولكننا عندما نزعم اننا ندرس الأدب - الذى يصف بالخيال - لا يجوز ان نتقيد بهذا الذى نسميه « الكتب العظيمة » التى قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، اننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا الى اغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث عن التقاليد الأدبية وتطور الاشكال الأدبية ، وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا ايضاً الى اهمال دراسة الظروف الاجتماعية والقوية

والايدولوجية وغير ذلك من الشروط التى تنكيف بها الأدب . وإذا نحن بالفن فى الأخذ بمقياس القيمة الجمالية جاءت احكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة « غير صادقة » ووضعنا كتاباً فوق آخر لمجرد جمال اسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلى على غيره من العلماء الانجليز الا لامتيازه فى الاسلوب وبهذا المعيار الخاطئ قد بظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع اصيل .

واذن فخير لنا ان نقصر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أمنسى على الأدب الخيالي وليس من الضروري ان يكون مكتوباً أو مطبوعاً ، بل قد يجرى شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما ينعيننا على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » فى أدائه ، فاللغة هي مادة الأدب ، كما ان الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والألوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير ان مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت . فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين ان لالفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الانسان محملة بالتراث الثقافي .

وانما الفروق التى يجب ان نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالاتها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ، أى ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الأخرى ، التى قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير ان نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي ان يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو « الشعور » ؟ . . كلا . فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية أخرى ليست مقصورة

تتلاف اللفظ مع المعنى لاحتداث الأثر المطلوب .

ولا يظهر هذه الميزات للغة في الأنماط الأدبية بدرجة واحدة فالتسعر الفئائي مثلاً يعني بالجرس أكثر مما يعني به الرواية ، ولذلك كانت ترجمته الى لغة اخرى اشق وأعسر . وفي الانشودة بصر عن المؤلف لا نلمسه في الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها ان يخفي فيها شخصه تماماً والقصة الهادفة تنطوي على عنصر برامجي (علمي) لا نجده في التسعر الخالص وان كان له اثر في التسعر الهجائي أو في الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح ان نسميه لغة ثقافية في التسعر الفلسفي والروايات التي تعالج التكتلات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية في شيء .

غير اننا نستطيع بالرغم من ذلك ان نفرق ونفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبي للغة والاستعمال العلمي لها . فاللفظ في الأدب له اهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة الأدبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العامية ، ولغة السوق ، ولغة أهل فن من الفنون في التجارة او الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تنصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص قائلاً . وهي أحياناً لامعقولة ، أو عاطفية ، — وان تكن أحياناً قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحادث أو شيء ما دون أن يكون فيها أثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب في أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

على الأدب ، فلهذا العاشقين عاطفية وإن لم تكن أدبا ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفي . ومهما يكن من أمر فإن اللغة المنالفة للعلم تستخدم الألفاظ لدلالاتها المباشرة ، والنطاق تام بين الإشارة وما تشير اليه ، والإشارة — أو اللفظ — اعتباطية ، أي من الممكن ان نستبدل بها اساره اخرى دون الاخلال بالمعنى ، والإشارة كذلك لا تنقص لذاتها فهي كالعادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه إليها خاصة ، وانما مهمتها ان تدلنا الى ما تشير اليه في غير لبس أو غموض .

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضة أو المنطق الرمزي . مثلها الأعلى لغة عالمية ، كذلك التي شرع في وضعها لينتشر في أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الأدبية اذا فورتت باللغة العلمية — فقد تبدو ناقصة في بعض النواحي ، اذ هي تخر بالألفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما تكسر فيها الكلمات التي تؤدي معنيين مختلفين ، مثل قولنا في الإنجليزية Pole فقد تعنى القطب ، وقد تعنى رجلاً من بولندا . وهي تذكر ونؤنس على غير أساس فالعمر مذكر ( وبالإنجليزية مؤنث ) والشمس مؤنثة ( وهي بالإنجليزية مذكر ) ولغة الأدب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أي أنها تحمل مضموناً أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم مجرد الإشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير من ميول المتكلم أو الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة . وهي لا تكتفي بالتعبير عن حالة من الحالات ، بل تهدف الى تشكيل آراء القارئ وتوجيه نظرته وجهة معينة ، أنها تسعى الى اغراء القارئ وإلى تغييره في النهاية . في اللغة الأدبية يكون اللفظ في حد ذاته أهمية كبرى ، فنراه في اختياره وزنه وإيقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ،

في مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . ان صفة الجمال في الكتابة تتسع أحياناً فتشمل الرسائل النسخية ، والمواظد التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكننا نؤثر أن يدخل في نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من أننا لا ننكر أن أعمالاً أخرى ليس أهداف الجمالي من أغراضها قد لا نخلو من عناصر جمالية في أسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع أن طبيعة الأدب لا تتضح تماماً إلا فيما يشير إليه الكلام . فأنواع الأدب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تفسر إلى عالم خيالي تصويري . والعبارة في الرواية أو القصيدة أو في المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى في الرواية التاريخية ، أو في رواية من روايات بلزلك التي تنقل إلى القارئ ، في ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة في كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول ان توصل البنا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » في انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وإنما يرمز بها إلى شخص خيالي . كما ان الشخصية في الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية في الحياة الواقعية . انها في الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، أو التي تجري على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها لتفتقر أحياناً إلى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فإننا نخطئ في النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد في المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل أو بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يلجج الشاعر في المسرحية . وفوق ذلك يجب ان نذكر ان الزمان والمكان في اية رواية يسهمان في الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها انها واقعية ، وليست الا شريحة من

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون ان يستمع إليه أحد ، وهل ثروة الجوائز التي تكاد أن تخلو من المعنى - هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

واذن فالخلاف بين لغة الأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل إمكانيات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة ، وشخصية الشاعر في شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تفلغلاً منها في حديثه الخاص في حياته اليومية ، ومن ثم تكثر في الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفي الشعر الحديث خاصة بلجأ الشعراء إلى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون في معنى اللفظ بتفسير المناسبة في النص الأدبي . واللفظ في الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعى السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء في شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة في بعض الآداب المتقدمة شاعرة إلى حد كبير ، كما هي الحال في اللغة العربية . بيد ان استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لإخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح في درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها في قصص المغامرات إلى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليكان استبدال كلمة بأخرى أو تغير وضعها في العبارة دون ان تضعف اثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية أشد وضوحاً في الناحية البراجمية ( العملية ) في كل منهما . فاللغة اليومية تدفع إلى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره في النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وان كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة في أنواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأي معين أو الحكم المصافة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك في ضروب انتقالية

مثلاً أو هنري جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية ، وموقفها ، وتبهرجاتها ، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حد الكمال وأن لم تعاون على رسم صورة مرئية لها .

وبالإضافة الى الخيال يتميز الأدب بالأفاده من الاستعارات والنشيبات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة ، ومن الأساطير ، والقصص الدينية .

وخلاصة ما سبق ، أن ما يميز ما هو أدب مما ليس بأدب هو : طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال امكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذي يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العلمي « والخيال » بطبيعة الحال ، ولا يصح أن نفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه ، وإنما ينبغي أن نقرر القطعة الأدبية بتمامها ، فلا نقول أنها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها ، أو مقبولة في مضمونها ومرفوضة في شكلها ، فأنما هذا نظر قاصر الى الأثر الأدبي ، اذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة .

### كيف ندرس الأدب :

إذا كنا فيما سبق قد أعطينا فكرة عامة عن ما هية الأدب ، فالسؤال الذي نوجهه بعد ذلك هو : كيف ندرسه ؟

ان دراسة الأثر الأدبي لا بد أن تتصدى لتحليل العوامل التي هي من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج من طبيعته ، من نسيجه ، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً ، وترفع أو تخفض من قيمته .

ان نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي ننطلق منها لدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته . فاعمل الأدبي هو الذي يبرز اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه ، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ، وكل دراسة أدبية

الحياة ، إنما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع ، ورسم الشخصيات ، وانتقاء الحوادث ، وطريقة إجراء الحوار . وكذلك الدراما وتقسيمها الى فصول ومناظر ، وطريقة معالجتها للزمان والمكان ، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح . ومهما حاولنا التفريق بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام .

وإذا اتفقنا على أن أهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند الى واقع ، ربما كان ذلك كافياً في وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكيتس ومن اليهم . ولكنه لا يكفي لوصف مآثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كليات شيشرون أو مونتين أو امرسون ، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب ، فهي بين يمين ، مثل « جمهورية » افلاطون ، فليس من شك في أنها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد ، وتميز الأدب أساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » يزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه . فما أكثر ما كتب في باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر ، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية ، ولا يمكن أن يدخل في باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الانشاء والاسلوب . وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تتوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعدده من روائع المآثورات ، فكم من رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقرأ ولا تستحق البقاء .

واحب ان انبه الى ان الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم ، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور ، وتكاد ان تكون بياناً للناس . وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارئ لا يكون من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية . فالشخصيات التي رسمها دستوفسكي

أكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد في روسيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي إلى شكل ومضمون، إنما يشيرون إلى أن التأثير الجمالي للقطعة الأدبية هو في تركيبها لا في مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يتضمن على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي نتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة - مثلاً - لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالعمدة » - فإذا أنت غيرت ترتيب الحوادث فأنك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجمالية - ولعل الأجدد بنا ألا نقسم الأدب إلى مضمون وشكل وإنما نقسمه إلى « مواد أولية » لا تبالى بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

إن هذه الطريقة في دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذائبة وطرق فنية في « التركيب » والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج إلى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال في هذا البحث المحدود الكلمات ، وإنما سوف أقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي أرى أنه لا يجوز ولا يمكن إنكارها . وهي عوامل بيئية لا نخص بها الماضي فحسب وإنما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب في ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، إلا أنها تتحول في كثير من الأحيان إلى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعمل الأدب وتفسره وترده إلى أصوله الأولى ، ولسنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا - فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن إخضاعه لأسباب خارجية - وليس هناك - في مجال الأدب - تطابق تام بين الأسباب

أخرى . ومن يجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية في الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً إلى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معايير الخاصة به . ومن سم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته إلى خلفيته التاريخية .

وبتقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين إلى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأن مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه في دراسة العلوم . وانهار علم الأدب ، الذي وضع أسامه أرسطو في كتابه Poetics لأن الركون إلى التذوق الخاص بكل قارئ أدى إلى الاعتقاد بأن الفن - لأنه لا يقوم أساساً على العقل وإحكامه - يجب أن يتترك أمره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يُسمي هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيدني لي Sir Sidney Lee يقول في إحدى محاضراته : « أننا في التاريخ الأدبي نبحت عن الأسباب الخارجية - السياسية والاجتماعية والاقتصادية - التي ينبثق منها الأدب » ، وهو في هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . إلا أن الغموض الذي يكتنف الدراسة الأدبية كعلم منظم ، والافتقار إلى الوضوح في البيوتيقا Poetics هو الذي يعترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين في دراساتهم الأدبية .

وفي السنوات الأخيرة تحول النظر نحو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة . وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards ريتشاردز وأتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذي أخذ به النقاد المحدثون في أمريكا . وأردك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث الدراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب ألا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبية . وأكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها



### الأدب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة في أن ظهر أي عمل فني إلى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، أو واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل وتفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من أقدم طرف الدراسة الأدبية وأقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن أن تقوم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذي تلمعه على الإنتاج الأدبي فعلاً . ويمكن كذلك أن نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسة لرجل عبقري يهمننا معرفة العوامل التي أثرت في تطور العقلي والعاطفي والسلوكي . وهي دراسة لها قيمتها في حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التي تم بها إنجاز العمل الأدبي وإخراجه في صورة معينة .

دراسة السيرة إذن إما أن تكون بقصد إلقاء الضوء على العمل الفني ، أو بقصد دراسة رجل عبقري فد دراسة تاريخيه . أو بقصد دراسة سيكولوجية الفنان أو الأديب وهي أغراض ثلاثة متميزة . وبهنا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، أما الهدف الثاني فله قيمته في الدراسات الإنسانية ، في حين أن الفرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفني وهو علم نستطيع أن نقول أنه في دور التكوين أو لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من ألوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن النتائج الزمنية للأحداث أساس هام من أساسها وكتابة السيرة - في الواقع - لا تفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

والنتائج . وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور إذا وصلنا إلى البواضت والأسباب .

وليس من شك في أن تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما أثر واضح في تشكيل العمل الفني . وإنما تظهر المشكلة عندما نحاول أن نتقن من أحداث التاريخ وعوامل البيئة أسباباً معينة نعوذ إليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جماعة من الباحثين يرون الأدب كله إلى خلق الفرد ، ومن ثم فإنهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الأمة أو الشعب الذي ينتمي إليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضاري بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، وأصول الدين والفنون الأخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببي » للأعمال الأدبية ولعلمهم أشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وإيماناً بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفي ظننا أن ذلك مرده إلى انتمائهم إلى البحث العلمي والوضعية اللذين سادا في القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيغل .

وعندى أن هؤلاء الباحثين من هذه الرواية مبالغون أشد المبالغة في العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم أن هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا إلى تحليله وتقويمه .

وفيما يلي محاولة لتقدير أهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر في الأدب .

او سلوك خاص لهم ، ويعتقدون ان شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لا تتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين في التاريخ . ولكن هل هذا الذى يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وأدب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الانسان . فانه بالنسبة للأدب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركن إليها . كل ما نستطيع أن نحصل عيه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد . او عقود الزواج ، او محاضر القضاء ، او ما شابه ذلك ثم ما يمكن أن نستمد من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . أو سئونه المالية ولكننا لانملك أنراً من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، اذا استثنينا حكايات قليلة تنسك في صحتها . والجهود الجبارة التي بذلت في سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم إلينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية ، وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو تفصيص حيانه الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا الى تطوره العاطفي أو المسلكي ومن الباحثين في حياة الرجل من ركزوا الى مسرحياته والى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية عن حيانه . وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير ، ولا يمكن أن يكون ماورد في المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحث اليه مأسيه وكوميدياته المريرة . اذ ليس من الضروري أن يكون الكاتب في حالة نفسية حزينة لكي يكتب المأسى او يشعر بهجة الحياة وزخرفها لكي يخرج الملاحى . وليس لدينا دليل قاطع على احزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكتب مثلاً في الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا الى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

عالم او مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس له دور بارز في حياة الامم والشعوب . ولم يجاوز « كولروج » الصواب حين قال : « ان أية حياة - مهما تكن تافهة - يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً اذا رواها القصاص في صدق وأمانة وبشعر قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر - من وجهة نظر كاتب السيرة - سوى انسان يمكن أن نعرض للقارئ صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما ادى في غضون هذه الحياة من أعمال ، مع تقويم هذه الحياة بالقياس الى معايير نستمدّها عادة من قانون أخلاقي سائد . وليس ما نظمّه الشاعر من شعر سوى واقعة - كثيرها نشرها ممكن ، او حدث شبيه بما يقع من أحداث في حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة - من هذه الناحية - هي مشكلات المؤرخ بعينها . عليه أن يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما في هذه المخلفات من صدق وأمانة . وعندما يشرع في كتابة السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الزمنى للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقّه في الصراحة في المادة التي تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الادب بصفة خاصة .

وتهمنا في هذه الصدد مسألتان : الاولى . الى أى مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية الى أى مدى تكون النتائج التي يخلص إليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها أهمية في ادراكنا لمعناها وممرها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقاد يجيب بالإيجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهويهم الشعراء خاصة يرون في آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم

— كما قال جيته — ليس سوى طرف من اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث في العلاقة بين السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من الشعراء : الشاعر الموضوعي والشاعر الذاتي . أما الأول — واليه ينتمي كيتس واليوت — فيقف من الحياة موقفًا سلبيًا ، يفتح عينيه وأذنيه لصوت العالم وحرركه يسجل ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما يكتب شخصيته . وأما النوع الثاني فعلى تقيض ذلك يهدف الشاعر فيه إلى عرض شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ،

يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور في داخله . ولم يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى النوع الأول ، الذي يكون عنصر التعبير الشخصي فيه ضعيفاً حتى أن كانت القيمة الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدثه لنا من أدب الغروسيه والخيالية والقطوعات الغنائية التي شاعت في عهد النهضة الأوروبية ، والدراما في عهد الزبايث والرواية الطبيعية ، وجانب كبير من الشعر الشعبي .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي نبني أن نذكر الفارق بين عبارة يلتقيها الشاعر بقصد ذكر شيء عن حياته الخاصة وسيرته ، واستخدام نفس هذا الدافع في عمل من الأعمال الأدبية . وليس من شك في أن ما يرد مثلاً في الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبي من حيث علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل الفني وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى هذا الأساس فإن شخصية « ماكبت » مثلاً ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفني على عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فإن هذه العناصر كثيراً ما تكون محورة في هذا العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها في الحياة الواقعية . وذلك بدرجة تفقدناها مفزاهما إلى

بلسان شيكسبير . إننا نخطيء لو عزونا إلى المؤلف أفكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ، أو أن ننسب إليه فضائل هؤلاء الأبطال أو رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات فحسب ، وإنما يصدق كذلك على الشعر الغنائي حينما يقول صاحبه « أنا » فهو في الواقع لا يعنى نفسه وإنما هو يعبر عن رأي موضوعي قد لا تكون له علاقة بذات شخصية ، أن العلاقة بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبي ليست من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ عهد شيكسبير ، فأمست دلائل الإثبات في تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه الشعراء إلى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر إليهم وكأنهم أحياء فخلعوا لنا كثيراً من الأقوال الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم . ومن هؤلاء — على سبيل المثال — ملتون ، وبوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون . وأصبحت بعدئذ دراسة السيرة أمراً هيناً ميسوراً ، لأننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي بالحياة . والحياة بالعمل الأدبي . بل أن الشعراء أنفسهم — والرومانتيكيون منهم خاصة — ليتطلّبون هذه الدراسة ويدعون إليها ، فهؤلاء يكتبون عن أنفسهم ويعبرون عن مشاعرهم الداخلية . ومنهم من أخذ يتجول في أنحاء القارة الأوروبية نفسها مثل الشاعر الانجليزي بيرون فعرف في كل مكان . هؤلاء الشعراء تحدثوا عن أنفسهم في رسائلهم الخاصة ، وفي مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحياناً سيرة حياتهم بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن أنفسهم في أقوالهم . وليست « مقدمة » وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن أن نهمل هذه المخلفات من حياة الشعراء عند محاولة تأويل قصائدهم ، في حين أن الشعر

دام العمل الفني لا يمكن أن بعد وثيقة صادقة تماماً من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن بمادرس الكتاب صور الحياة التي ينقلها البنا في أدبه والا ما استطاعت إمبلي برونتي أن تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو اخلدنا بهذا الرأي لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جندياً ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا القياس لا بد أن يكون شيكسبير امرأة من النساء لكي يكتب من تجاربها وأحاسيسها .

ولكني أقول - برغم هذا كله - أن شخصية المؤلف لا يمكن أن تخفي تماماً من آثاره الأدبية ، انك تقرأ داني أوجيته أو تولستوى وندرك أن هناك شخصاً وراء كل عمل من أعمالهم ، وليس من شك في أن هناك تشابهاً في الصفات بين كتابات المؤلف الواحد في المناسبات المختلفة . غير أن هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لا تمت إلى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « اللتونية » في أدب ملتون أو « الشكسبيرية » في أدب شيكسبير دون أن تكون لدينا معرفة بقية حياة الرجلين .

ومهما يكن من أمر فإن الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معين في مسرحية أو شكل أدبي آخر لا يسمعه إلا أن يعرض هذا العرف بمنزجاً بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد القيد تفيد السيرة في دراسة الأدب . عندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمات التي ترد في انتاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف . ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التي قام بها ، والنظر والبلدان التي شاهدها وعاش في اكتافها - كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أي تبين لنا الظروف التي احاطت بالأدب ، والمؤثرات التي عملت على تشكيله في صورة خاصة ،

حد كبير ، ولا تعدو أن تكون مادة بتسرية تتكامل مع غيرها من العناصر في العمل الفني . وعلى هذا الأساس بين لنا ميير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زورث التي تعد من غير شك عرضاً لسيرته عن حياة الشاعر في الواقع أثناء العملية التي ترمع « المقدمة » أنها تنصدي لوصفها .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتي فحسب ، وأنه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطيء من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفني وحياة المؤلف ، فإن ذلك يعنى أن العمل الفني نسخة من الحياة ، ومن ثم فإن دراسة الأدب عن طريق سيرته نوع من الدراسة ينجاهل أن العمل الفني ليس مجرد تجسيد للتجربة وإنما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهو في صورة الدراما أو الرواية ، أو القصيدة ، أو غيرها من الأشكال ، مخكوم بالتقليد والعرف الأدبي ، وإذا استندت الدراسة إلى حياة الأديب فحسب فإن ذلك يكون بمنابة انكار للتقاليد الأدبية التي تسرى في الانتاج حتى أن كان ذلك على غير وعى من المؤلف ، كما أنه انكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفني قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر مما يجسد حياته الواقعية . أو قد يكون « قناعاً » يختلف من تكوين المؤلف يتخذه لنفسه ليخفي خلفه حقيقة شخصيته ، أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة في عمله الفني إنما هو جانب الحياة الذي وجه اليه انتباهه لفائدته في الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة أخرى لها أهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التي يرونها تشكلها إلى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التي سبقت .

ونخلص من هذا إلى أن تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة إلى فحص دقيق في كل حالة على حدة ، ما

أطلقوا عليه اسم « الموهبة » وأرأوا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأدب عن نقص عنده في نواح أخرى . فتجدد الهمم الشعر مثلا في الاوديسي تحرم ديمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة » وليس من الضروري أن يكون الموق حلة بدنية ، بل قد يكون نقصا سيكولوجيا أو اجتماعيا ، فقد كان يوب احب قرما ، وكان بيرون اعرج ، أما بروس فكان يعاني أزمة نفسية لانه من أصل يهودي ، وكان كيتس أقصر قامته من متوسط الناس ، وتوماس ولسف أطول قامته . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمي دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، وأذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وإنما التفتت انظارنا اليهم في هذا الصدد لأنهم أودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا في انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل اخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمدد عصبية بوضوعات عمله الفني ، أم هل نحفزه فقط الى الكتابة في أى موضوع ؟ فإذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فإن الكاتب في هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . وإذا كانت الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها ( كما كانت الحال قطعاً مع كافكا ) فكيف يكون عمله مفهوماً لقراءه ، في حين أن هذا العمل لايقوم على التعقل العادي ؟ من رأينا أن الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . إنما يعالج نمطا من الناس ( كما فعل دستوفسكي في الاخوة كرامازوف ) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع في عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يفهم بعمله خلافاً لكي يحمي نفسه من التصدع

والمواد التي اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . وأود أن أذكر هنا أن دراسة السيرة ليست لها قيمة في « النقد » ولا ينفي لنا - كما ذكرت من قبل - أن نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب في الفزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الديني أو الصوفي الذي صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من إيمان . وأن قصيدة « وداعاً » للشاعر الانجليزي بيرون تقدم في صدق وإخلاص ما كان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل أن كثيراً مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

### الأدب وعلم النفس :

قد نعني « بسيكولوجية الأدب » الدراسة السيكلوجية للكاتب باعتباره نمطاً واعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نعني القوانين السيكلوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نعني بها أخيراً اثر الأدب في قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أعرض للمعاني الثلاثة الأخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكلوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية اقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبداً بسيكولوجية الكاتب : ان طبيعة العبقسية الأدبية كانت دائماً مشار التامل والتحليل . وقد صورها الناس منذ الاغريق مرتبطاً « بالجنون » وقيل ان التساير « متلبس » يملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، بسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . والاشعور الذي ينضج عنه أعلى من مستوى الشعور وأدنى منه في آن واحد .

ومن النقد من عزا عبقرية الشاعر الى ما

من التعبير ويؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا تبحث عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرية الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشري ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطقولاته الدائرية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل أبعد . الشاعر عند هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلاً التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمثل أعماق شعور لا نستطيع أن نسبر غوره » ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى أن « عقلية الانسان البدائي التي سبقت العقل المنطقي لا تزال ملح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الرأي الذي سقناه لايوت نلمس تأثير كارل يونج وترديداً لنظريته التي نقول بان وراء « اللاوعي الفردي » - أى بقايا الماضي المكبوتة ، وبخاصة عهد الطفولة والصبا - هناك « اللاوعي الجماعي » - أى الذكريات المكبوتة من ماضي الجنس البشري بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشري .

ويونج له نظرية في الأنماط البشرية ، فهي أساساً أربعة ، النمط الذي يفكر ، والذي يشعر ، والذي يرى بالظفرة ، والنمط الذي يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسطاً . وليس الأديب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسطاً ، ومن أى نمط من الأنماط الأربعة التي ذكرتها ، ولا ينم أدبه وألما عن نمطه ، بل قد يكون الأدب الذي يصدر عنه مناقضاً أو متممماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الفئائي الرومانتيكى

ولكنه في الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاناً ناجعاً شافياً حتى لا نزول عنه صفة الأديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم في يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يغر من نفسه ليكون في الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التي يود لو كان مثلها وإنما يكتفى بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرية تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبتنان آمالهما فيما يؤلفان من أعمال . ولذلك فالتفسير النفسي هنا هو أن الرجل العبقري - فنائاً كان أو كاتباً أو رياضياً أو فيلسوفاً أو غير ذلك - هو من الطراز الذي يكتفى بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو رأى لا ينصف الآن غير المباشر أو غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث في العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات أو الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لا يرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهي أن الخلق ذاته نوع من أنواع العمل في العالم الخارجي ، وأن الحالم في يقظته اذا كان يتقنع بأن يحلم بكتابة أحلامه ، فإن الرجل الذي يكتب فعلاً يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو من « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون أن هم فعلاً أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يردمهم التكيف الى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن أمثلة الشذوذ عند الأدباء - والشعراء منهم خاصة - أنهم يخطون المدركات الحسية التي تأتيهم عن طريق السمع والبصر ، فقد يرى الأديب للصوت لوناً ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات الملازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكى منه ، لأن عصور العقل لا تستسيغ هذا النوع

الحس الجمالى ، فالصور يلتقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع - مهما تكن واسطة التعبير - يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا ان نطلق على الدافع الباطنى لعملية الخلق اسم « الوحي » وكان اليونان يسمونه Muses أو آلهة الشعر ، وهو في المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفي حالة الوحي تختفى الشخصية الواعية للمؤلف أو الكاتب ، وكان العمل الفنى ينمى عليه من خارج نفسه . وما عليه الا ان يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد ان الكاتب أوالشاعر يوسعه ان يستثير السوحى . اذا هو تعاطى كحولا أو مخدرا . لانه بذلك يبرز ما في عقله غير الواعى . ويقول كولردج ودى كونسى انهما اذا تناولا قدرا من الأفيون افتتح امامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون ادبا رائعا . غير ان الأطباء يؤكدون ان العمل الفنى لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول احد النقاد الذين فحصوا أعمال دى كونسى قبل ان يعتاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، ان الخصائص واحدة في كلتا الحالتين .

ومن الشعراء وبخاصة في العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعا خاصة لكي يملكه شيطان الادب فيتملك أو يكتب الادب . وما اشبه ذلك برجل الدين الذى يأوى الى صومعة ، ويتلو ابتهالات معينة لكي ينزل عليه الوحي فيصدر احكاما دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجدهذه الحالة الوحية في الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط اسرته او داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا ياتيه الوحي الا ليلا لان الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكيا خياليا . وكان ميلتون يرى ان ذهنه لا يخبص ولا ينتج الا فيما بين

( مثل شيللى ) من ناحية ، والشاعر الدرامسى ( مثل جيتيه ) وضاعر الملحمة ( مثل ميلتون ) والروائى ( مثل جين اوستن ) من ناحية اخرى . الاول « متلبس » او يتسلط عليه شيطان . والثانى « صانع » بارادته وقديجمع الاديبي بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له في الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد يوعى واهتمام ان يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نينته يعززون الفن الى الهين ديونيسس وابولو ، الاول ملهم الموسيقى او حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثانى ملهم النحت أو الصناعة أو صياغة الاحلام . وفي هذا الفارق الاساسى بين ادب رومانتيكى وادب كلاسيكى .

وبتأثير نينته يقسم عالم النفس الفرنسى ريبوت Ribot الفنانين والادباء الى نوعين : الاول « تنكيلى » يتأثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وتأثير ريبو يفرق اليوت بين كاسب بتخيل خيالا « بصريا » مثل دانتى وآخر يتخيل خيالا « سمعيا » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب اخرى من التقسيم أساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لان المجال يضيق عن عرضها جميعا .

هذا ما كان من امر سيكولوجية الكاتب ، اما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفنى ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الامسول اللانموردية للعمل الادبى والمراجعات النهائية التى لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى ان نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الأديب وتكوين القصيدة أو الاثر الادبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كرونيش ان الانطباع والتعبير - عند الفنان - عمليتان متكاملتان تخضع كلتاهما لقدرته على

تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكي يمجّد اللاشعور، والعصر الكلاسيكي يمجّد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكي ذاتياً ، والكلاسيكي موضوعياً وإن تكن هناك فروق أخرى بين الاتجاه الرومانتيكي والاتجاه الكلاسيكي لا ينبغي اغفالها .

ويجب أن نذكر أن الخلق الأدبي ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وإنما هو أيضاً طريقة معينة في استعمال الألفاظ وإيجاد ما بينها من روابط ، وإذا كان « تداعي المعاني » صفة من صفات الكاتب الروائي ، « فتداعي الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدي بنا ذلك إلى النظر في خلق الشخصيات الروائية . لاشك في أن بعضها نتيجة الملاحظة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذات الكاتب ونفسه . ولذلك فإن كثيراً من الشخصيات الروائية ليس في الواقع صوراً من الحياة ، ويقول أحد علماء النفس أن الشخصية الروائية ليست إلا « أسقاطاً » مؤلفها ، فغاوست ومفتوليفس وفرتر وولهم ما يستر كلها « أسقاطات » في قصص روائية لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالأخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دستوفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة في نفسه في تصوير بطلة نسائية ، ومن الأقوال المأثورة عن فلوير « أن مدام بوفاري هي أنا » .

ومن الطبيعي أنه كلما تعددت الشخصيات التي يخلقها المؤلف وانفصلت أحداها عن الأخرى أشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب في مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفني وصلتنا بشخصيته إلى مشكلة أخرى في العلاقة بين علم النفس

والاعتدالين : الربع والخريف . أما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزاعم ويقول أن الأدبي يستطيع أن يكتب في أي وقت شاء أن هو توفر على الكتابة وانصرف إليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب إلا تحت ضغط اقتصادي وحاجة إلى المال . وسواء أخذنا برأي أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهي أن الانتاج الفني يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وتمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفني : هل طريقة الكتابة لها أثر واضح على الأسلوب الأدبي ؟ هل يهيم في شيء إذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواي يعتقد أن الآلة الكاتبة تدمو إلى إحكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلها إلى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكاتبة تدمو إلى الأسلوب الفضفاض أو الأسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذلك فليس لدينا بحث تجريبي يثبت إحدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يهني على سكرتيره ، ولا يستطيع الإنشاء بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون ، وكان جيته يبني العمل كله في ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفني وكلها لا ينتهي بنا إلى نظرية عامة في هذا الصدد . وكل ما لدينا أما طرائق فردية أشار إليها أصحابها مثل الذي خلفه لنا جيته عن نفسه أو فلوير أو السيوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة إيجاد عامل مشترك في جميع حالات الخلق العلمي والفلسفي والجمالي غير أن كل ذلك لم يؤد بنا إلى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبي لابد أن تعود إلى الدور الذي يلعبه العقل الظاهر والدور الذي يلعبه العقل الباطن في الإنشاء . وفي ذلك



دي بونالد بهذه العبارة ؟ إذا كان يفترض أن الأدب في أي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعي السائد « تعاماً » فهو لاشك مخطئ» فيما زعم . وإذا كان يعني أن الأدب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة إذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف وإذا كان يعني أن الأدب يعكس الحياة أو يصورها كان في ذلك أشد غموضاً وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . إن الكاتب لا مفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت أو حتى في عصر معين من عصور التاريخ . وإذا قلنا أن الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة في زمنه تعبيراً كاملاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فإننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأدب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وإن كان هيجل وتين بريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نعتد عليها في كتابه التاريخ . فإذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية - كما أشرت من قبل - تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا تختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولاً بالكاتب ، وحرقة الأدب والأساس الاقتصادي للإنتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وإيديولوجيته مما يمكن أن نلمسه في نواح أخرى للنشاط الإنساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقرءاء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب في مسلكتهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو المضامين الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فإن دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

والأدب : هل يمكن أن نستخدم علم النفس في تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهنا أكثر من غيره في باب النقد الأدبي ؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس أثرت في أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من أثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كفره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبرته ، شأنه في ذلك شأن علمه مثلاً « بالفلك » أو « السارخ » أي أن الأدب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وإنما هو في صوره المختلفة ، من شعر إلى رواية إلى مسرحية إلى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب أيما كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكاً ينم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . إن كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكلوجيا ، فهو قد يعرض مواقف شاذة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكلوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية إذا قيسست إلى قدرته على التركيب وإيجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأدب الحقائق النفسية بالقطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في أدبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشهد من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه إليها أحد .

### الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبي دي بونالد De Bon لا « الأدب تعبير عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا نسامل : ماذا يعني

إيديولوجيته . إذ إن الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . وأكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أدواق رعائهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو أردنا فعلاً أن نتعرف إلى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فإننا لا ينبغي أن نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك إلى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آراؤه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها أهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضايا العصر الذي عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الأدب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب العبقري الفلد قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه ، فهو يصدر عن المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمع . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفي العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بدوائهم ويكوتون النقابات التي تحفظ لهم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور أو السادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة « الإنسانيين » الذين كانوا يجوبون الأقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأدب في بعض الأحيان رجلاً يخشى بأسه ويحسب لقلبه حساب ، حتى وإن كان لا يظهر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعامه إلى الناشرين الذين بانوا هم وحدهم تقريباً أصحاب الصلة بالقارئ . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . وأحياناً نجد

إليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة أن نبرز مدى مساهم به الأرستقراط ، أو البورجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي أمريكا نجد أكثر الأدباء من أبناء التجار وأصحاب المهن ، وأكثر الأدباء في أوروبا ينتمون إلى الطبقة الوسطى لأن الأرستقراط هناك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأدب ، كما أن الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعليم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . أما في إنجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الأوروبية لأن الأرستقراط هناك لم يعزلوا أنفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في إنجلترا كانوا - بحكم قانون الميراث هناك - لا يخرطون في سلك الأغنياء فالإيراث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في إنجلترا أدباء مثل بيرنزا وكارليل وأنا هؤولاء في الغالب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . أما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشيكيوف من أصل أرستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الأفراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تلويب الفسواق بين الطبقات ، فظهر الأدباء من أبناء العامة .

من اليسر أن نجمع مثل هذه الحقائق ، ومن العسير أن نحدد دلالتها . هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي إليها الأدب والبيئة تحدد له إيديولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ أو كان ذلك كذلك لكان شيلي ، وكيتس وكارليل ، وتولستوى أمثلة واضحة لخيانة الأدب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري - خارج روسيا - أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً سيراً في الميول التي تشرها مكانته الاجتماعية ، أو لآله إيديولوجي ، أو

وسرورهم . ولسنا بحاجة الى ان ننسب هنا الى ان نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأدب أمراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمتشاهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأدب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفي هذه المرحلة ، تظهر أهمية الدور الذي يؤدبه الناقد ، وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذي يتبع بين الناس ، واطهار ادباء وخلق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً وبخاصة في الدول الشمولية - رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكيت في دها توجيهه والرقابة عليه . فعظم بذلك دور الأدب في تشجيع الاقليمية والقومية ، والاستراكية او الشيوعية . وقد تفشل الحكومة في تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي ان الحكومات يوسعها أن توفر امكانيات الخلق لاولئك الذين يسخرون أنفسهم لاداعة اتجاهات الدولة ونشر سياساتها وتأييدها . وذلك يؤدي بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقترب الفنان من مجتمعه واندماجه فيه .

وبالرغم من ان ادواق الطبقة العليا ومعاييرها في الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا ان العكس كذلك قد يحدث فتنقل ادواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفولكلور والفن البدائي . وليس من الضروري أن يبقى وضع مقاييس الجمال في يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على ان البورجوازية تملك زمام الأمر في الاحكام الجمالية في الوقت الذي بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي في يد الطبقة الارستقراطية .

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة او كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذي كان يتحدى النبلاء ولا يبالي ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذي جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظهر الأدب بالجزء المادي الوافر الا في القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من امثال سكوت وبيرون أن يفرضوا نفوذهم على الدوق والرأى العام . وكان فولتير وجيته قد اضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله في الفارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارئ بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورتلر » اثر واضح في استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس .

وكان الفلاحون في القرن الثامن عشر يقرؤون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . اما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فنشأت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل ادواقاً متعددة . وبتنا في العصر الحاضر نجد ادبا خاصاً بالأطفال وادبا للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . واخذت الكتب والمجلات تمنع في التخصص وتبحث في كل حالة عن ناشر هو ايضا من المختصين .

ومما تقدم نجد ان الأساس الاقتصادي للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذي يتوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه في حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الأدب من ارستقراط القوم فهؤلاء الارستقراطيين يخرطون في سلك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى محالفته ولا يخرج عن عرفه ومألوفه . وحتى في العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين وادواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من ان يستثير اعجابهم

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الاجيال ، فالتيويخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الانجاس، فالرجال يميلون الى التعقيد والنساء الى السطحية ، وفي الادب - كما في الآراء - طرز حديثة بنشبت بها الناشئون ، وهي سريعة التغير والتبدل وبخاصة في عصرنا الحاضر الذي تتغير فيه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقول الناقد الروسي جورجى بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضاً بين أهدافه وأهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضاع . ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع فى أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش فى نيويورك وهي ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التى بذلت فان العلاقة بين الانسان الأدبى وأسسهِ الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور او براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم او اعتماده عليهم ، فكثير من الكتاب ينجح فى خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب - كما يقول كولردج - عليه ان يخلق ذوقه الخاص الذى يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه أيضاً . فالن لا يكتفى بمحاكاة الحياة بل يحاول ان يشكّلها كذلك ، وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخطّطون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات فى القصص التى قراوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الأدبية التى ارسمت فى ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمةته بالطريقة التى روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتصر فعلاً على الصورة التى وردت فى « آلام فرس » لجينته او فى « الفرسان » لديكاس . ولكن هل يوسعنا ان

نحدد تماماً تأثير الكتاب فى القراء ؟ هل من الممكن ان نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غير فعلاً أديسون من اخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاً عاملاً من عوامل الإصلاح الاجتماعى ، وإصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء فى إنجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المرأة الصغيرة التى أسعلت الحرب الأمريكية » بكتابتها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التى أشعلتها مسر ستو ؟ وكيف أثر همنجواى وفوكنر فى فرائهم ؟ والى اى مدى كان تأثير الأدب فى ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك فى أن الروايات التاريخية لواتر سكوت قد فعلت فعلها فى تقوية الكبرياء الوطنى عند أهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع ان نقول دون ان نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثرون الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه فى سداجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التى يطالع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً أكثر جديّة من غيره من القراء المتسمعين المحترفين . غير ان كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو استطلاع للرأى على طريقة علمية ، ولكننا يجب الا ننقل من شأن الخبرة والتجربة فى هذه الأمور ، على ان يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء فى مختلف الامم ، ولا يقتصر على فئة من القراء لا يمكن ان تكون خبراتهم حكماً صحيحاً .

ان أكثر الطرق شيوعاً - على كل حال - فى دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التى تتناول دراسة الأعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصوراً للواقع الاجتماعى فى العصر الذى ظهرت فيه . ولستأ نشك فى ان الأدب يمكن ان يعيدنا بالصورة الاجتماعية التى تصدق على الواقع ولو الى

حياة الإقطاعيين في روسيا، وإذا قرأنا تشيخوف ارتسمت في أذهاننا صور واضحة عن التجار والمتقنين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير أن أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما أننا يجب أن تأخذ في الاعتبار طريقة الكاتب في معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يهتم بتسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتوري ، أو خيالي رومانتيكي يُمدج فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات نعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد مندمحاولة ادراك مرماها . يقول الكاتب الألماني كون برامزمت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها - كما وردت في القصص - على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلا - لا يستطيع ذلك الباحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدّها من مصادر أخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فإن هذا العالم الألماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس - مثل صراع الطبقات ، وكرهية اليهود - يصورها الأدب بطريقة أفضل من أية وسيلة علمية أخرى ، بشرط أن تفسر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفي العصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريبا هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ، تعاوننا على

حد . يقول توماس وارنون Thomas Warton مؤرخ الشعر الإنجليزي « أن الأدب يتميز بأنه يسجل ملامح العصر بأمانة وإخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده - وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى - أن الأدب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة في أن كثيراً منا إنما يستمد انطباعه الأساسي عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكليز ، وجلزورزي ، وبزلارك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يعدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فتكايات كانتربري لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعي في عصره . كما أن شيكسبير في مسرحيته « زوجات نندسور المرحات » وبن جونسون في كثير من مسرحياته وتوماس ديلوني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد إليزابيث ، واديسون وفيلدنسج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة في القرن الثامن عشر . كما أن جين أوستن تصوراًعيان الريفوقس القرى في مطلع القرن التاسع عشر ، وترولوب وماركز ودكنز يصورون العصر الفكتوري . ويصور جلزورزي وولز الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة في المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية في أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينيك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة في فرنسا ومنهم بزلارك وبروست ، وغيرهم في روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين أعطونا صورة واضحة عن

هذه الأوضاع لها علاقة بالترية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب في موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وإن كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فإن الباعث على كتابة الأدب وتكوين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع إلى مصدر واحد - لا يمكن أن يكمن مثلاً في العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا في « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا في وسائل الإنتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كثير من التغير والتطور في القرون العديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، في حين أن وسائل الإنتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة . وقبلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والإنتاج الأدبي في أي عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين في الروايات الإنجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجزلى ، وشارلوت برونتي ، في أربعينيات هذا القرن .

إن الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الدوق الأدبي في هذا البلد . وإن كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعطى ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرأى الاقتصادي الذي خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهوموم الاقتصادية . ولكننا نساءل ولماذا لم يحقق الرأى الاقتصادي مثل هذا النبوغ

فهم الموقف الاجتماعي بعمامة ، وتؤدي بنا إلى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً إلى الخيانة وإلى الربا ، ونذكر في هذا الصدد صورة شبلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأى السائد من اليهودي المراهي .

ثم ألم تقدم لنا الكوميديا الإنجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الأرستقراطية المنحلة المستهترية في بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصبغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة في واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات في ذلك الحين .

إن الأدب يظهر في وسط اجتماعي ، وفي بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » النافذ الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية ( العنصر ) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط إلى وسط أو من بيئة إلى أخرى . فدراسة الوسط إذن هي أهم ما يعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقتصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولغوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد التي يظهر فيها ، لأن

الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة وإحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة في هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrich الذي بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كان الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماماً ، وينكر وجود أية علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boas مثلاً « أن الأفكار في الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في غشون الشعر إلا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر إلا لما يحتويه من أفكار » ويوافقه في ذلك البيوت الذي يقول أن دانتى نفسه أو شيكسبير ذاته لم يعطنا فكراً جديداً . ونحن نشارك بوس والبيوت الرأي . وبخاصة في الشعر الغنائي ، وليس ما في الأدب المحض من فلسفة إلا أمكراً بدائية أو أحكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليقه . وكثيراً ما تكون الحكمة التي نستخلصها من عمل أدبي مصافاة في عبارة موجزة ، أو في بيت من الشعر ، وليس أشد خطأ في النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضوعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . أن ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم إدراكنا لقيمة البناء في الأدب .

إننا لا ننكر أن الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير في خط مواز لتاريخ الفكر وتمكنس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة باتتمائهم إلى فلسفات معينة ، ولكن هذا ليس معناه أن الأدب تعبير مباشر عن فكر الإنسان . وإنما الأصح أن تأخذ في هذا الموضوع بنظرة لانفجوى Lovejoy فيما اسماء « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفي بحث وفكر

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير إنجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفانلاً ، بل أن تراجيدياته لتعمن من حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لا يستقرات العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعي في عهد اليزابيث . بل أن ماركس نفسه تحرر في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن أن يقارن بأدب اليونان في عمقه وجماله وقيمته . وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن ، ولن يكون هناك مصورون أو أدباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك - على أحسن الفروض - رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير أو الأدب كهواية أو زيادة .

وأخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، أن الأدب لا يمكن أن يصبح بديلاً عن علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن أن يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية أو اقتصادية ، بل أن أهدافه جمالية بحث ، والجمال وحده هو الذي يبرر وجوده .

### الأدب والفكر :

كثيراً ما ينقص النقاد الأدب على أساس أنه شكل من أشكال الفلسفة . وأنه لا يعدو أن يكون فكراً مصافاة على صورة من الصور ، فيحللون القطع الأدبية ليستنبطوا ما فيها من أفكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الأعمال

وليس من شك في أن الأدب الإنجليزي يعكس في كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تاجر شيكسبير بافلاطونية النهضة كالخطاب الذي جاء على لسان يوليوسيز في مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك في تاجر ميلتون بالمذهب الأخلاقي والفلسفة الدينية السائدة في عصره مما أخذ صورة نظام كوني كامل في « الفردوس المفقود » ، ولأمراء في أن شعر دريدن يشرح الجدل الديني والسياسي لعهد ، كما أن مقال يوب « عن الإنسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراي أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج - من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين - فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً في عمق شديد لأراء كانت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانت .

وفي القرن التاسع عشر عبر تيتسون وبراوننج عن الصراع بين الدين والعلم فيما نظما من شعر . وانعكست موجة الإلحاد والتشاؤم التي سادت في ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوينن وهاردي ، واطلع برناردشو على نيثشه وصمويل بثرلر وتأثر بهما إلى حد كبير . وليس هناك من ينكر أثر فرويد في الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع أن نسوق الأمثلة نبرهن بها على تأثر الأدباء الأنجليز بالفلسفة ودراساتهم لها .

ولو ألقينا نظرة على الآداب الأخرى للمسننا كذلك في وضوح تأثر الأدب بالفلسفة ، فكثير من أصول الدين وجد سبيله إلى شعر دانتي . وأثبت النقاد الفرنسيون تأثر رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفي ألمانيا تلمس

علمي ، وأصول دينية ، ونصوص أدبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة ، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين في المجال الفلسفي ، أما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والأدباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من أصول . وهذه الطريقة أيضاً لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وإنما تتابع كل فكرة مفردة ، أي أنها فتتت النظم الفلسفية إلى أجزائها الصغرى التي تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث في النظم والكمليات . والأدب في طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشري بعامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى في الأدب إلا صورة « مخففة » من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الأدب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفي يلقى ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما أن هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التي ترى أن الأدب وما إليه عناصر تصدر عن اللاوعي ولا يمكن أن يعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التي تصدر عن الوعي المحض . ولعل في الأخذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز في الدراسات الأدبية التاريخية على اللغات المختلفة والقوميات المتباينة .

إن لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نص شعري ، أو عبارة أدبية خصوصاً إذا كان الكتاب من أمثال باسكال وأمرسون ونيثشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكري للإنسان . وليس تاريخ النقد الأدبي إلا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تنقيد بنصوص أدبية معينة في عصر من العصور .



يجبون في قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك في كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً ، وذلك برغم الجهود التي بذلها النقاد لبحث آراء الأدباء والشعراء في مشكلات حيوية بعينها ، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، إلا أنه ما أشك فيه أن معالجة الأدباء لهذه الموضوعات تستند إلى الاحساس والانفعال ولا تركز على العقل والفكر ، وتأخذ المعايير الجمالية في الحسبان دائماً .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأدب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصراً بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الأدباء أنماطاً ، فمنهم الموضوعي ، ومنهم المثالي ومنهم الخيالي طبقاً للفترة الزمنية التي ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والأدب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التي تسرى في الفكر والفن والعقائد والأزياء وفي كل مرفق من مرافق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فإن كل مظاهر الحياة في فترة ما تستند إلى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحي الحياة — مثلاً — في العصر الرومانتيكي متصصة بالاغراق في الخيال . وهناك تصور « التعلل » وعصود « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً في الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه في البحث هو في حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقلانيين أنفسهم ، أما الباحثون من الأدباء فلا يسايرون النظرية إلى كل هذا الحد البعيد ويرون في كل عمل أدبي تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

ثاني كانت في شيلر ، وأفلوطين وسبينوزا في حياته . وكثير من الروس يعدون دستويشسكي وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا علم في الآداب الأوربية التي تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفي بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست في إبراز هذه العلاقة أو إثباتها إنما المشكلة تتمثل في سؤالنا : إلى أي حد يكون ترديد أصداة أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ وإلى أي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب للفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفي متميز متمكلاً ؟

وحتى لو وجهنا النظر إلى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفي ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة أكبر لأنه أعمق فكراً وفلسفة؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتى على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دانتى أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الإنسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تحول شيلي في تفكيره من المادية إلى المثالية الأفلاطونية يجعله في النقد الأدبي تحولاً نحو الأفضل ؟ أن هذه البلبلة في التفكير مبنيها العقليون ، ومرجعها إلى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن وإلى سوء تقدير لطريقة استغلال الأدب للفكر .

لقد قام الكاتب الألماني رودلف أنجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلي في الحكم على الأدب وقال : « أن الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة إلى شعر وتصوير ، وإنما هو تعبير عن نظرة عامة إلى الحياة » . نعم إن الشعراء — كالفلاسفة —

بحيث لا يتمثلها الكاتب فنبقى قلقة غير مهضومة في العرض الفني . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الإلهية » التي يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثاني من « فاوست » الذي ينقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة في الكوميديا الإلهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتشي عن الجزء الثاني من فاوست « أن الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصلية وتهبط قيمته الفنية » . أن الأفكار إذا لم « تتمثل » ( أي تصبح جزءاً لا يتجزأ ) في شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب إلى افساد العمل الفني منها إلى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفي الممتاز ولا بالفني الرائع .

ومهما يكن من أمر فإن الشعر الفلسفي ليس إلا لوناً واحداً من ألوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . وأن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفي – كغيره من ضروب الشعر – إلى الحكم عليه لإبقية ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

### الأدب والفنون الأخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الأخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء في بعض الأحيان يستوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى أو الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من الفوص في هذه المسائل العويصة التي لا تؤدي إلى غاية ، والبحث في مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحي النشاط في كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ، أن يبدلوا الجهد في التعرف إلى الوسائل التي تتسرب بها الأفكار فعلاً إلى نصوص الأدب . ولا أعني بذلك ورود الأفكار – كالفكر – في أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الأولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وإنما أعني اندماج الأفكار في النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أي عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبي فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وإنما تسمى رموزاً بل أساطير . فالأفكار في الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانها وتجميلها استعارات وتشبيهات هي من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن في الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية أو خلقية أو فلسفية ولكن بالحوار أو بأسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت ، وكما فعل دوستوفسكي حيث ترد الأفكار في خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

وإذا لتساءل – برغم هذا – هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الأخوة « كارامازوف » لدستوفسكي أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ أن المضمون الإيديولوجي ، أو الفلسفي ليست له في حد ذاته قيمة فنية ، إنما الغرض منه أن يزيد من قدر القيمة الجمالية التي لا تستند إلى فكر ، وإنما على حيك وسبك وتركيب خاص للعمل الفني . والفكر الناقد النظري يعمق رأى الفنان ويوسع المجال الذي يصل فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه أن الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً في إبراز جمال الفن إذا انغلت فيه الإيديولوجية

الى تصوير فعلى أو تحت ، وإنما يكون له تأثير هذه الفنون ، فالشعر الذى يسعى الى تحقيق ما بتركه النحت من انطباع لابد أن يعبر عن السمكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العربية ، وبرودة المرمر . فمثلا « النشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذى توحى به الى القارىء.

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسموا باللفظ صورا يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها إصارا بعينه . ومنهم من يعتنق مذاهب في التصوير كمداهب الانطباع ( امبرشنزم ) يطبقونه في آثارهم الأدبية .

أما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن الشعر يعتمد على الإيقاع والتنظيم في أوزانه وقوافيه ، ولكنة مهما برع في ذلك لن يكون له في هذه الناحية اثر الموسيقى تماما . وهناك من القصاصد ما كتبه الشعراء بقصد اضافة الموسيقى اليها بحيث يسير والفنان معا جنبا الى جنب كما يحدث في الاوبرا . وفي هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى ، وكلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذى كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيرا ما كان يقع فاصل زمنى طويل بين تأليف الكلمات ولحنها بالموسيقى ، أى أن العمليتين الفئيتين لم تتما في وقت واحد . وكذلك الشعر الغنائي كثيرا ما يؤلفه صاحبه بقصد أن يتمشى مع اللحن موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فإن الشعر اذا سما وأصبح قوي البناء قلما يصلح للفناء ، أو يصلح لأن يسايره الموسيقى ، لأن الشعر الغنائي شرطه أن يكون خفيفا ، وكذلك الذى تمنى به « شوبرت » . بل إن الشعر اذا كانت له قيمة أدبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبه ، وذلك ما حدث « للعطيل » لشيكسبير.

الشاعر بنظرية خاصة في الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف التي جاءت في شعر سبنسر وكثير منها مستمدة من رسوم السجاد ، وأكثر الشعراء في القرن الثامن عشر تأثروا بصورة كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة . وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزي كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » اثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مطلع على الأدب الانجليزي أن فن النحت الاغريقي كان مصدرا لكثير من الاشارات والتلميحات في الشعر . وقد كان مالارمي يستوحى في كتابته المتحف الوطنى للتصوير في لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد في صور فنية معروفة . وليس من شك في أن لكل شاعر نظريته في فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم في الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقاد الا في السنوات الأخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والفناء ، وقد تضافت الدراما خاصة مع الموسيقى في الأخراج المسرحي ، كما تعاون الشعر والموسيقى في فن الفناء .

وراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أى أن يكون تصويرا بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان أن يكون له تأثير النحت ، وبالرغم من أن بعض النقاد لا يعجبهم هذا الخلط في الفنون الا أننا لا ننكر أن الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح في ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر — مثلا — بهذه المحاولات

الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك فيه ان هناك ارضاً مشتركة للفنون والآداب تتغلدى جميعاً منها في وقت معين ومكان معين ، واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعاً ، ولكننا نخشى ان يؤدي بنا المغالاة في هذا الاتجاه الى ان نتجاهل العوامل الفردية التي كان لها اثر في عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقة الاجتماعية التي ينتمى اليها الفرد . فللرواية الأدبية جمهور خاص يتطلبها ، كما ان للملحمة جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل اولئك قد يكونون في امة واحدة . واذن فللخلفية الاجتماعية اثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك اثرها في جميع الفنون على السواء . ومن ثم فلا ينبغي لنا ان نفترض ان الفن والفلسفة في عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقليّة وراء كل منهما . وقد سبق لنا في هذا المقال ان فنلنا النظرية الألمانية التي تقول « بروح العصر » أو « تاريخ الفكر » الذي يسرى في جميع ألوان النشاط الذهني في كل فترة من فترات التاريخ .

غير ان المشابهة بين الفنون المختلفة التي تستند الى خلفية اجتماعية او ثقافية واحدة لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت موضوعاً بكرة يكاد لا يمسّه أكثر نقاد الفن ، ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة ملموسة .

ومن الواضح ان اهم جانب من جوانب المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على اساس تحليل القطع الفنية ذاتها ، أي العلاقة القائمة بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ صحيح للفن ، وبالتالي تاريخ دقيق للمقارنة بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد في تحليل الآثار الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية القراء والمساهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

في اوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمراسير ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضاً صحيح فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى مصاحبة الشعر عند توقعها .

وهناك تشابه لا ينكره احد بين آثار الفنون المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة قد يجدان اثرأ نفسياً واحداً كالمرح مثلاً تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه عندما تشاهد صورة منظر طبيعي « لوانو » أو تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف في الفارقة بين علاقة القديم بالحديث في فن الموسيقى وفي الأدب ، فآثر الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لانه موجود بين ايدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . اما الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود ولذلك فهي عديمة الاثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد نجد الشاعر في بعض الحالات مصوراً يؤدي الفنين في وقت واحد ، مثلما كان بليك أو روزيني ، بيد ان وسائله التقنية في الفنين مختلفة - وقد صور تاركزي « بيكي شارب » باللون والقلم ، والصورة في الفنين لشخصيتها قليلة الشبه ، وهناك أيضاً تباعد ملموس بين ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من نشيد . ومعنى هذا كله ان « الوسيط » في العمل الفني له تقاليد راسخة شكلها الماضي فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر في طريقة تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل أو يتصور بعقل عام متحرر من اثر المادة التي يستخدمها ، وهي « الوسيط » .

والأجدر بنا في هذا البحث الا نتناول الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل ان نقارن الفنون بعضها ببعض على اساس خلفيتها

والفنون الأخرى في كل عصر من العصور - بين « المملكة الحسنة » مثلا للشاعر الإنجليزي سبنسر وأية كندراية غوطية ، كما أن سبنجلر في محاولته إيجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون في ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى في الأثاث ، وفي الأناشيد وفي القطع الخزفية في القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا أدب « زخرفي » Rococo وهذا أدب « خيالي » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطي ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكي أو واقعي أو تأثري ، أو تعبيري أو غير ذلك .

ولعل أقرب المصطلحات في تاريخ النقد الفني إلى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الأخرى هو التقسيم الذي كاد أن يستقر وتأخذ به أكثر الشعوب في دراساتها الفنية، وهو التفرقة بين الكلاسيكي المحكم والرومانتيكي الملهل المفكك ، بين فن تشكيلي وآخر تصويري .

غير أنا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم إلى كلاسيكي ورومانتيكي ، أن تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فاحيانا نجد أدبا رائعا وفنا تصويريا أو نحتيا متخلفا . ولقد تطور فن الكلاسيكية في وقت لم يكن هنالك فية أدب انجليزي يذكر . كما أن الأدب والفنون الأخرى تسمو أحيانا بين أمة من الأمم مع بقاء الموسيقى فيها في حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكي من قديم في حين أن الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف إلا في القرن الثامن عشر . ومن المعروف أن الأدب العربي بلغ ذروة عالية بين الآداب العالمية في حين أن فن النحت ظل متخلفا لأسباب ثقافية أو دينية .

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها . وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين أثر أدبي وآخر موسيقي أو تصويري . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة في أسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشي في هذا الصدد ان العنصر المشترك بينها جميعا هو الحس الجمالي ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الأنواع والأنماط في الفن . ولكن هذا الرأي لا ينعفنا في شيء لانه يجعل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . ونفس هذا الإجمال الذي لا يفيد يقول جون ديوى : « ان الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لابد من توافرها في كل تجربة » ، ويقول « جرين » ان العامل المشترك في الفنون جميعا هو النغم أو الإيقاع ، ولكن هل من اليسر أن توازن بين النغم في قطعة موسيقية والنغم في بهو من ابهاء الأعمدة مع وجوده قطعاً في كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين في هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff

الاستاذ في جامعة هارفارد الذي حاول في كتابه « القياس الجمالي » الى حد كبير - إيجاد أساس رياضي مشترك للأشكال الفنية البسيطة والموسيقى . وحول نظم الشعر الى معادلات رياضية ومعاملات ، غير أن الجرس في الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، وإذا نحن اخذنا بنظرية بيرخوف فكاننا نوسع من الفجوة التي تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الأخرى من ناحية ثانية لأن اشتراك هذه الفنون في « القياس الجمالي » أقرب وأقوى .

والرغبة في الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم في تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه في الأسلوب بين الأدب

وحركته الخاصة ولكل منها معاييرها الخاصة  
برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقد ان  
يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن  
المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها  
على حدة . ولقد حاول ذلك أرسطو في الأدب  
في كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة  
بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث .

واذا ماتمت دراسة حركة التطور في كل  
فن على حدة تبدأ محاولة جديدة ليجاد العوامل  
المشتركة في تطوير جميع الفنون ، على الانسى  
ان هذه العوامل المشتركة لاتنفى وجود العوامل  
الخاصة التي يتميز بها فن عن فن .

والشعر على وجه الاجمال يسبق في تطوره  
الموسيقى . وفي بعض الامم يبرع الفنانون في ضرب  
معين من ضرب الفن ، في حين تجذب هذه الامم  
وتبقى في مرحلة التقليد او الاستعارة في باقى  
الفنون . ففي عهد اليزابيث ازدهر الأدب ازدهاراً  
عظيماً وتبقت الفنون الاخرى متخلفة . واذا  
كانت لكل امة روحها فلماذا تظهر هذه الروح  
في لون من الفنون دون الالوان الاخرى . فعند  
ظهور حركة التطهير في انجلترا حدث اجذاب  
في فن التصوير لم يقابله مثله في فن الأدب .  
ان الأصح أن نقول ان لكل فن من الفنون  
المختلفة - التشكيلية ، والموسيقى ، والأدب -  
تاريخه الخاص به في تطوره ، وبناءه الخاص



# الزراعة بدون تربة

مترجم : عبد الرحمن سلمان

بيئة بالنسبة للأسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد أثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكي في الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة في صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير في تطوير هذا الأسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التي تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند تغذائه من المحلول . وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الأولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت في طور الدراسة والتجريب .

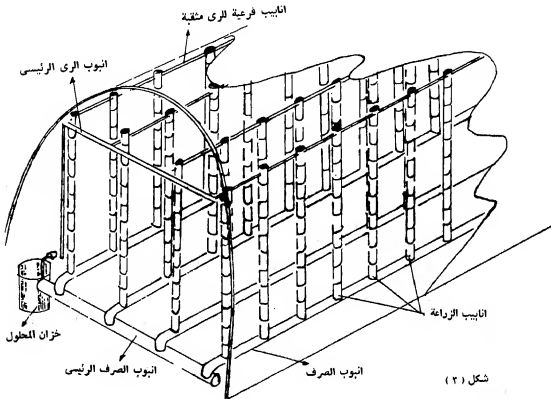
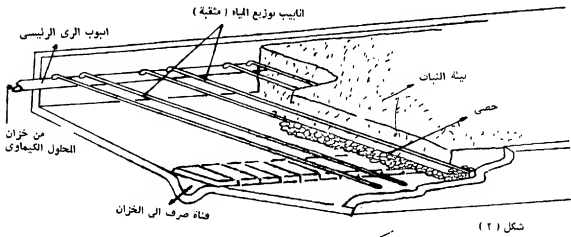
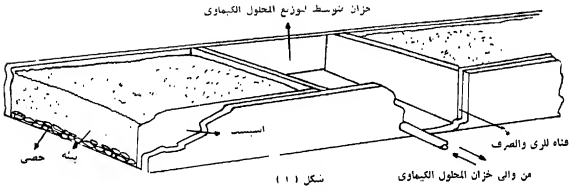
ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما انشئ معهد خاص في بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .

لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ ان نشر و . ف جيريك «عالم الفسيولوجيا الأمريكى» أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى في المختبرات ، وفي بيئات صناعية بقصد التعرف على تغذية النبات ونموه .

وكما يحدث في معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعة الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراعى معها للقارئ أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وأن يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس ان يؤدي الى ردة فعل







منظر من الداخل لنباتات الطماطم في حفل الزراعة بدون تربة ( صقلية )

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة في بلدان عديدة ، ولكن اليابان أكثرها تقدماً في هذا المجال ، إذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ ألف متر مربع ، ويلي اليابان جزيرة أروبا حيث تزرع شركة شسل للبتروول ما مساحته ٦٠ ألف متر مربع ، وفي إيطاليا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ ألف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً في جزر كناري وجنوب أفريقيا وكندا كما يقوم الاسطول الأمريكي بزراعة مساحات على حاملات الطائرات وفي الفواصات ولربما نرى هذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للإنسان أن يعيش هناك .

## \*\*\* طرق الري المتبعة في الزراعة بدون

تربة ( Hydroponics )

### ١ - الري الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحواض يوضع بها مادة مائلة كالفيرمكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية ( بولاييت ) ويوضع بجانب الأحواض خزان يحتوي على المحلول الكيماوي . ثم يضخ المحلول من الخزان إلى أسفل الحوض حتى يمتلئ حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول إلى الخزان ( شكل رقم ١ ) .



أحواض الزراعة بدون تربة ، في محطة التجارب الزراعية بالكويت .

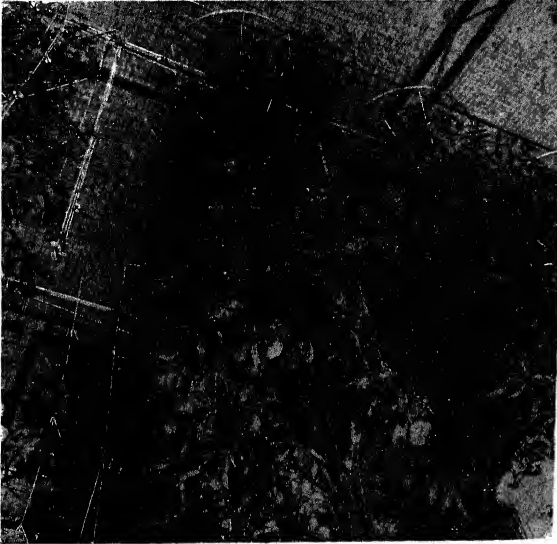
٢ - الري السطحي

١ - الري الباطني

### ٣ - الزراعة الهوائية *Aeroponics*

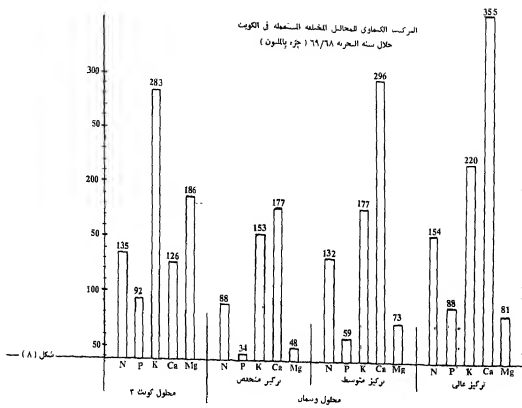
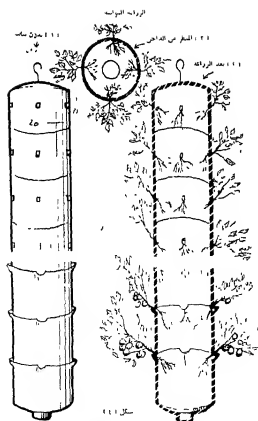
وتبدأ الزراعة من الأعلى حيث يزرع الجزء الأول وبعد فترة ( بضعة أيام ) ينقل الجزء الأسفل ( الأخير ) ويوضع فوق الجزء الأول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الأسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع في الأعلى ، وهكذا الى أن تتم زراعة انبواب البلاستيك بكامل اجزائه ، وما ان يصل الجزء الذي زرع اولاً الى أسفل حتى تكون الشمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق ( شكل رقم ٤ ) .

تتم الزراعة في هذه الطريقة بانابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودي ، ويحتوى كل عمود على عدة اجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار ( شكل رقم ٣ ) . توضع النباتات في فتحات خاصة في الاجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع في كل فتحة نبتة واحدة ( شتلة ) ، ثم يضخ المحلول الغذائي في الانبوب من الأعلى .



الزراعة الهوائية في لاتنا بإيطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع

# الزراعة بدون تربة



والكبريت . بالإضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صغرى مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدنوم وغيرها .

### المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعاً ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الأساسية الكبرى وهى / النيتروجين ، البوتاسيوم والفسفور والكلسيوم والمغنيسيوم

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

#### ※ محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ	٥٨٨ / ٥	٥٨٨ و .	غرام / لتر
بوز كب أ	١٢٦ / ٥	١٢٦ و .	» / »
كا ( ز أ ) ٥ ٢ يد أ	٣٩٦ / ٥	٣٩٦ و .	» / »
كا ( يد أ ) ٥ ٢ يد أ	٣٧٦ / ٥	٣٧٦ و .	» / »
مغ كب أ	٩٢٣ / ٥	٩٢٣ و .	» / »
يد ز أ ( م ١٣٨٠ )	٣٣ / ٥	٣٣ و .	» / »
يد كل ( م ١٦٠ )	٢٥ / ٥	٢٥ و .	» / »
عناصر ثانوية	١٨ / ٥	١٨ و .	» / »
※ مجموع التركيز	٤٨٥ / ٢		» / »

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالى : -

ز	فو	بو	كا	مغ	جزء بالمليون
١٣٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦	
١٤	١	٣	١٣	٢	
٪ ١٦	٪ ١١	٪ ٣٥	٪ ١٦	٪ ٢٢	

#### ※ محلول « ويتمان » Whitman Solution

المركب الكيماوى	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالى
بوز أ	١٢	١٨	٢١
بوز كب أ	٢٤	٢٤	٣١
كا ( ز أ ) ٥ ٢ يد أ	٦٠	٩٠	١٠٦
كا ( يد أ ) ٥ ٢ يد أ	١٤	٢٤	٣٦
مغ كب أ	١٨	٣٦	٤٠
مغ كب أ	٢٤	٣٦	٤٠
عناصر ثانوية	١٨	١٨	١٨
※ مجموع التركيز	١٥٣٨	٢٢٩٨	٢٧٥٨

\* - النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلل الغذائي في محلول ويتمان ( شكل رقم ٨ )

العنصر	ز	قو	بو	كسا	مخ
- التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨
	٢٦	١	٤٥	٥٢	١٧
	٪١٧	٪٧	٪٣٠	٪٣٥	٪١١
- التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣
	١٨	١٢	٢٤	٤٣	١
	٪١٧	٪١٠	٪٢٢	٪٤١	٪٩
- التركيز العالي	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١
	١٩	١١	٢٨	٤٢	١
	٪١٧	٪١٠	٪٢٥	٪٣٨	٪٩

## \* العناصر الأساسية الصغرى

كسالات الحديد	غرام/التر	٠.١
كبريتات المنغنيز	» / »	٠.٠٣
حامض البوريك	» / »	٠.٠٥
كبريتات الزنك	» / »	٠.٠٠١
كبريتات النحاس	» / »	٠.٠٠١

يمكن لجميع أصناف النباتات ان تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد امكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والأزهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة : -

**الخضروات :** الطماطم - الخيار - الخس - الباذنجان - الفاصوليا - الكوسا - البازيلا - البقدونس - السبانخ - وغيرها .

**نباتات صناعية :** التبغ - الشمندر .

**أشجار الفاكهة :** التوت الأرضي - العنب - الموز - وغيرها .

**الأزهار :** القرنفل - الجلاديولا - الورد - وغيرها .

## ❖ المقارنة بين الزراعة التقليدية والزراعة

### بدون تربة ❖

أ - نتيجة لنمو الخضروات والأزهار المستمر في حالة زراعتها بالطريقة التقليدية تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب - تضاف المواد العضوية للتربة قبل زراعتها في حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات أما في الزراعة بدون تربة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

ج - من أهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية في الحقل قلة اصابة النباتات بالحيثرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د - يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول في زراعة نباتات جديدة ، أما في حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة ( الكويت ) .

هـ - يزرع عدد اكبر من النباتات في المتر المربع الواحد في حالة الزراعة بدون تربة وبهذا يمكن ان يزيد الانتاج بحوالي ٢ ضعفاً فتكون تبعاً لذلك تكاليف الانتاج أكثر انخفاضاً عنها في الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم في محطة التجارب الزراعية بالكويت

\*\*\* ويتضح من الجدول التالي المقارنة المشار إليها وكما تنطبق على الأحوال في أوروبا :

نوع الزراعة	الإنتاج/م <sup>٢</sup>	تكلفة الإنتاج	مدة الحصاد
— الزراعة التقليدية في الحقل	٧ كغم	١٠٠ ليرة إيطالية	شهران
— الزراعة بدون تربة	٣٢-٣٩ كغم	٧٠ ليرة إيطالية	سنة اشهر
— الزراعة الهوائية	٨٠-٦٠ كغم	٣٥-٢٥ ليرة إيطالية	اثنا عشر شهراً

●● وحتى نمطي فكرة واضحة عن تكاليف إنشاء مشروع للإزاعة بدون تربة على مستوى تجارى ، نمرج فيما يلي احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه في إيطاليا :

الأرض الغربية من المتروك ( وتصب هذه المياه في خزان يتسع الى ١٠٠٠ م<sup>٣</sup> والذى يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق أنابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الأنابيب داخل المشروع الى أخرى قطرها ٢٠ سم ثم تشعب الى أصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقوب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد أن تتم عملية الري يتسرب الماء الفائض الى أسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب في الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده بإضافة ما ففده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الري .

ومن الأدوات المكملة للمشروع ما يلي :

— جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

— يقع هذا المشروع في صقلية وهو أكبر مشروع من نوعه في أوروبا هذه الأيام ، انشئ المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونكس في صقلية ، وكان القصد منه إنتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلي .

وقد انشئ المشروع على أرض صخرية لا تصلح لأي نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٢٥٠٧٠٠ م<sup>٢</sup> زرع منها ٢٢٤٧٠٠ م<sup>٢</sup> واستعملت طريقة الري السطحي هذا ويتخلل المساحة طرفات صغيرة لأغراض الحصاد والعناية بالنبات كما ينخلها طرقت لمروور العربات مساحتها ٢٢٢٠٠ م<sup>٢</sup> . ويغطي المشروع بمادة بلاستيكية شفافة ( بوليثيلين ) مقواة بشباك من المعدن المجلفن ومتبته على برواز من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبابيك خاصة تغطي ٤٠٪ من المساحة . وبجانب مياه الري بواسطة أنابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو متراً ( لعدم توفر المياه في

تعتمد الدورة الزراعية على حاجة السوق  
ومن أهم الاسواق التي يزودها المشروع  
مالي:

- كائينا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع  
وتزود بالناتج بواسطة السيارات الكبيرة .

- روما وتبعد ١٠٠ كيلومتر ويتم النقل  
بواسطة عربات السكة الحديدية .

- ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل  
اما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

✻ تبدأ الدورة الزراعية في سبتمبر

ينقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ  
الانتاج في نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى  
يؤيه أو يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

✻ اما العمليات اليومية التي تتم فهي :

- ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة  
وتتم هذه العملية بصورة اوتوماتيكية ، حيث  
يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

- الري : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين  
الى أربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار  
الرطوبة في الأحواض .

- العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل  
ذلك تربيط النباتات وتنظيف الأحواض  
والمعرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة  
وتعبئتها .

✻ ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الأساسية للمشروع ٥٠٠ مليون  
ليرة إيطالية أي ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر  
الاستهلاك على مدى ١٥ سنة ) .

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن  
وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه  
المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويزود  
الواحد منها بـ ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

- تجهيزات خاصة بالكيمائيات الزراعية  
وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها  
٢٢٤٠٠ وتشتمل على ما يلي :

✻ غرفة الضغط ، ومن هذه الغرفة يتم  
ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد  
وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة  
النسبية .

✻ غرفة الطاقة الكهربائية والمحنوية على  
مولد كهربائي احتياطي للطوارئ .

✻ مستودعات للأسمدة الكيماوية ، أومية  
التغليف ، المواد والعربات .

✻ غرف استراحة للموظفين والعمال  
تشمل جميع المرافق .

✻ سكن الموظفين الدائمين .

✻ جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضغط  
بجميع مرافق المشروع .

✻ اما عدد العاملين في المشروع فيشمل :

١ مديراً فنياً وتجارياً

١ رئيساً للمشروع ( مراقباً )

١ مساعداً للمراقب

٢٥ عمالاً ( رجالاً ونساء )



## واردات المشروع من ( الطماطم )

الشهر	كمية الانتاج	السعر/ الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية	دولار
سبتمبر	—	—	—	—
أكتوبر	—	—	—	—
نوفمبر	٢٠٠	٩٠	١٨ مليون	٢٩٠.١٦
ديسمبر	٢٥٠	١١٠	» ٢٧٥٠	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠	١٢٠	» ٣٠	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠	١٤٠	» ٣٥	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠	١٨٠	» ٤٥	٧٢٥٤٠
أبريل	٢٥٠	١٤٠	» ٣٥	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠	٩٠	» ١٨	٢٩٠.١٦
يونية	—	٥٠	» ١٢٥٠	٢٠.١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طناً			٢٢١ مليون ليرة	٣٥٦٢٥٢ دولاراً

## مصرفات المشروع

\* مصرفات مباشرة :

العمال ( ٢٩ شخصا )	٣٥	مليون ليرة ايطالية	٥٦٤٢٠	دولار
مواد كيميائية	١٦	» »	٢٥٧٩٢	»
وقاية المزروعات	٢	» »	٣٢٢٤	»
تدفئة	٥	» »	٨٠.٦٠	»
طاقة كهربائية	٥	» »	٨٠.٦٠	»
أدوات	٥	» »	٤٨٠.٦	»
صيانة	٣	» »	٨٠.٦	»
مصاريف متفرقة	١/٢	» »	٨٠.٦٠	»
نقلات	٢٢	» »	٣٥٤٦٤	»
عمولة ( ٧٪ )	١٥	» »	٢٤٩٨٦	»
* المجموع	١٠٩	مليون ليرة ايطالية	١٧٥٧٠٨	دولار

\* المصروفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائدة ٧٪ ٥٢	مليون ليرة ايطالية	٨٢٨٢٤	دولار
مجموع المصروفات	» »	٢٥٩٥٣٢	»
مجموع الواردات	» »	٣٥٦٢٥٢	»
* الربح	» »	٩٦٧٢٠	»

وهذا يساوي ١٢٪ من رأس المال المستثمر .

العراق سنة ١٩٦٦ - الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه في اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتي بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجية للزراعة بدون تربة في الكويت ٢٠.٠٠٠ متر مربع وهي واحدة من مجموعة وحدات شملتها الخطة الخمسية للتنمية . وقد صممت هذه الوحدة في الأساس لزراعة الخضروات ( كالطماطم والخيار والخس وغيرها ) ويستعمل في هذه الوحدة الانتاجية الاحواض والرى السطحي وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية في صقلية مع اختلاف في الآلات المستعملة اذ أن الوحدة الانتاجية في الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة ( انشئت الوحدة الزراعية في صقلية عام ١٩٥٩ ) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية في الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٠٠ م<sup>٢</sup> وهي مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الانابيب البلاستيكية موزعة على سطح الاحواض .

ويحتوي جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتي يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة في فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية في الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر في الوحدة غرف اخرى للخرن والتعليب وغيرهما .

من المعروف أن الطقس والظروف البيئية في الكويت لهما تأثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت أقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوي والحرارة المرتفعة الى حوالي ٥١ م في الظل وعدم توفر مياه الرى وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية في الحقل امراً صعباً وخاصة في فصل الصيف .

ومن اهم العقبات التي تحتاج الى حلول ما يلي :

١ - الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التي تحتتم وقاية المرووعات ( كاستعمال البيوت الزجاجية ) .

٢ - الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ - عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

✽ وقد كان لاكتشاف النفط في الكويت وتطور الصناعة اثرهما في مدة وجيزة على خلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه أكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية في الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لاسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية ( ظهور وباء الكوليرا في

انه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التي يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة في الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً في يد الإنسان في كفاحه من أجل التحرر من الجوع في العالم .

ومن المتوقع أن يكون الإنتاج في وحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التي تمر بها ما معدله ٣٢ - ٣٥ كغم من الطماطم في المتر المربع الواحد أي خمسمائة طن في السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع أن الزراعة بدون تربة لا تعني نهاية الزراعة - التقليدية - ولكنها تعطى محصولاً أوفر كما

المنتج	موسم الجني		الانتاج			الوفرة		المعل	الانتاج بالكيلو غرام بالنسبة للنباتية
	تاريخ	عدد الايام	كل غرامات	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	المعل بالايام	العدد	النسبة المئوية من عدد الوفرة	وقت الوفرة	
٨ النباتات	نوفمبر	٢٨	١٣٦٣٥٠	١١	٠.٤٩٧٧	١٣٥	١٥	٩٩	١.٤٢٣١
	ديسمبر	٣١	٢٩٩٥٠	٢٥	٠.٩٦٦٦	٢١٥	٢٥	١٣٩	١.٩٦٦٦
	يناير	٣١	٢٦٣٧٠	١٨	٠.٥٧٢٢	١١٨	١٤	١٩٠	١.٥٧٢٢
	فبراير	٢٨	١٧٩١٥	١٥	٠.٦٤٠	١٠٩	١٣	١٦٤	١.٥٧٧
	مارس	٨	٣٨٤٠٠	٣١	٠.٤٨٠٠	٢٨٣	٣٣	١٣٩	١.٢٢٩
٩									
	المجموع	١٢٦	١٢١.٩٨٥		٠.٩٦٨	٨٦٠		١٤٢	٢.٩١٢٥

الوقت - السنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ( جدول ١ )

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج في قطعة واحدة مساحة ٥ر٤م ٢

## (١) الطب الروماني

### عرض وتحليل: دكتور بول غليوني

ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريق في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الاصلية بسبب تلوّنها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بـمميزات .

ويزيدنا رغبة في هذا المؤلف أنه أول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سيركليفورد البوت : الطب الاغريقي في روما **Greek Medicine in Rome** ، وذلك في سنة ١٩٢١ ( ٤ ) أي أن الموضوع أهمل ٨ سنة .

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما اصاب طب روما الاباطرة من الاهمال وقلة التغدير في اغلب المراجع وللزعم بأنه نقل مشوه لطب العهد الهيليني، وتطلق لفظة هيلينستي Hellenistic او متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها في عهد افلاطون وابقراط وأرسطو ( ٢ ) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما أصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فنوح الاسكندر ( ٣ )

١ - يتناول هذا القال بالعرض والنقد كتاب :

**Roman Medicine**, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٢٨ صفحة ، منها ١٤٨ للتعن و ٢٥ صفحة للذيول ، و ٨٠ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذي جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ - افلاطون ( ٤٢٩ - ٣٢٧ ق . م ) ، ابقراط ( حول ٤٦٠ - ٣٧٥ ق . م ) ، ارسطو ( ٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م ) .

٣ - الاسكندر الاكبر ( ٣٥٦ - ٣٢٣ ق . م ) حاول صب العالم في قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والاسيوية ، وقد عمت الحضارة الاغريقية - نتيجة لغزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته - كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

٤ -

وقد شهد جالينوس ( ٥ ) باضمحلال التفكير العلمي في هذا العهد وتحلل اخلاق الأطباء ، ورد هذا في الباب الأول من مؤلفه في التذير ( Prognosis ) حيث حصل على روما عامة وأطباؤها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمنى وعدم تجاوزهم العارض الحالى للوصول الى الأسباب الأولى او الى النظريات العامة .

الا ان العالم الايطالى باتزنى ( ٦ ) دافعا عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيرا على الاتجاه الذى لا يرى في حضارة ايطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا في ايطاليا الا على انها اعمال اغريقية ، وأوضح ان هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشان في بناء النظريات الاغريقية في الكون وفي الطب ، ونخطيء في تسميتهم بالاغريق وان كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna ( ٧ ) واستند في ذلك الى حجة بولوجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الايطاليوطى Italiot ، أى الايطالى المهجن وهو الذى نشأ من تراوج العناصر الايطالية الاصيلة بالعناصر الاغريقية الدخيلة التى نزحت من اليونان الى شواطئ ايطاليا في خلال فترتين : احدهما في القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية في القرن الثامن

ق.م ، فكان بذلك مختلفا عن الاثنين وان كان كل من السرايين طبع فيه طابعا عميقا، فتطعمت اغريقيته بميزات جديدة ، تجلب في اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية، وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وآليتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى اولى بها الاغريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركب المادة وكلها مشاكل تلائم ميل الايطاليين الى نواحي الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم أمثال بلوتارخوس ادركوا الفارق بين الاثنين . أما طب هذه الحقبة فقد نعته باتزنى بأنه طب اغريقي مصطبغ ببعض الخصائص الايطالية .

يستهل مؤلف ( طب روما ) اول ابوابه ( في اصول روما ) بدراسة سريعة لنشأة الطب في ايطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصره ، ولذا فانه لا غنى في بحث طب أى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان بصورة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان اول سكان ايطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الالهة او المبادئ ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير انهم - على سبيل المثال - اعتقدوا بادىء ذى بدء بان الرماح هى قوى روحانية، وبالتالي بان الآلات الطبية هى القوى

٥ - Galen الماثل جالينوس ( حول ١٢٩ - ٢٠٠ م ) درس في برغامون باسسيا ولى ازمير وكورنثوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيبا للمصارعين في برغامون فشاهدجروحا كثيرة وجنى منها معلومات تشريحية قيمة ، ثم عمل في روما اول مرة من ١٦٢ - ١٦٦ م . واستدعاه اليها الامبراطور ماركس - اوريليوس مرة ثانية سنة ١٦٩ م . ويقلب اللغ ان تولى في روما ، صنف ولفى بغزارة وامتاظ بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته اكثر موسوعة في الطب الكلاسي .

٦ - Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medicina, XIII, 6, P. 59.

٧ - Grecia Magna أى اليونان الكبرى ، أطلقت على جنوب ايطاليا حيث نشأ المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .  
٨ - Plutarch ( ٤٦ - ١٢٧ م ) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم واللافة في أثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما في الشرق ، ثم انشأ مدونة بمسقط راسه ، وبعد سنة ٩٥ م . اصبح كاهنا بمعبد دلفي ، وكانت كتاباته ترمي الى الحث على الفضيلة اكثر من دمجها الى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملأت مؤلفاته بشذرات طريفة .

مختصتين بالولادة ، أسماوا احداهما Postverta اي المجيء بالحوض والثانية Prorsa اي المجيء بالراس ، وانهم بادىء الأمر ، اهلوا التشخيص والحمية والتكهن بمآل المرض ( اي النذير ) وهي الأوجه التي اهتم بها غيرهم من البدائيين ، واكتفوا بالنوسل الى الآلهة التي لقبوها - تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب - بلقب الأب أو الأم ، وهذا امر يشير الى تنسيبه سلطة الآلهة بالسلطة الشرعية التي يمتع بها الوالدان على اولادهم . اما ممارسة الطب المحترف فكان شخصاً من اسفل الطبقات ، ولم بعض الامام بخصائص العفاير ، التي كان فيما عدا ذلك يناولها عاهل الاسرة . ومما يدل على اثر الحضارة الرفيعة على الطب ان أهم العفاير كان الصوف ، اي صوف الخراف ، بعد خلطه بالعسل او البيض او بعض النباتات ، كما ان الدليل على اثر الدين أو السحر في الطب هو اولاً وصف هذه المواد بنسب ثلاثية - ومعنى رقم ٣ السحري غنى عن البيان - ثم دعم العلاج الدوائي بالترانيم والتعاويد التي كان قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد موتها من شكلها الصوتي وإيقاعها . ( ١١ )

والى هذا فقد وجدني طب رومانيا كراتوري نسل الى حضارتها ، ويعمل في بعض الآلات الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ، ولا سيما في فن التكهن بوساطة تفحص أكباد

العلاجية(٩) . الا انهم عندما التقوا بالتعب الاثروزي(١٠) الذي نزع اليهم من الشرق مصطبعا بالادبان الاغريقية التي خلعت الصفات البشرية على الآلهة Anthropomorphism تحولوا الى الايمان بأن الآلة هي أداة تلك القوى الروحانية الخفية .

لثأليهم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى المرض في اعينهم مظهرًا من مظاهر غضب الآلهة ، فكان من المنطقي - للوقاية من الأوبئة وللتخلص منها - أن يدعو مجلس التسيوخ الى الصلوات على انها اردع طرف محاربتها ، وبما ان كل وباء ينتهي نهايةً طبيعية ، اعتقدوا عند زواله انهم ادوا بهذا واجب التشفع والاستغفار على انهم وجه ، دون البحث عن اسباب نشأة الوباء أو زواله الحقيقية .

ثم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم وجود أى أطباء في روما ، وعن ممارسة رب البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن النظريات الطبية التي تشفع بها الاغريق ، ولعل هاتين الميزتين ، اي الايمان بأن المرض انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب المنزلي الشعبي ، هما اللذان أضفا على الطب الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هذا الطب الدينى التسعبي الضيق الانق ، انهم كانوا بقمون الأضرحة المقدسة لالهين

٩ - لقد امتاز الإنسان البدائي بالإيمان بالسببية المطلقة ونسب عن علة مباشرة لكل حدث ، واختار في تفسير أحداث الكون ، ففسب الى كل شيء روحاً ذات ارادة مستقلة ، فاهله وعنده لتفادى شره واستندار طلفه ، وهذا أصل العيشية ( Fetichism ) أي عبادة الأشياء الجامدة ، وعلة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو المؤذي هو القوة الشافية أو المؤذية ذاتها .

١٠ - Etruscs الاثروزيون ، شعب يقن انه من اصل آري قدم من آسيا ، وتروى الأساطير انه من سلالة اينياس ورفقائه الذين لجأوا الى إيطاليا بعد تدمير عاصمتهم في خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبه الجزيرة الإيطالية بفعل تفوقه الحضري على لغات إيطاليا ، وكون في القرن الخامس ق . م اتحاداً من ١٢ جمهورية ، وقد ترك هذا الشعب أثراً بليغاً في حضارة الرومان ، فوكت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي عمرها ( توروريا ) تشمل ولاية توسكانيا الحالية .

١١ - تعتمد التعاويد والافاني السحرية على تكرار الاصوات وإيقاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها على الاذهان كناتير الطبول ، تنهدها لقبول الاتحاد وإزالة ملكة النقد ، ولذا فان أغلب التعاويد مركبة من الفاظ غير ذات معنى مثال : ايراكديرا وهوكس بوكس ومثيلاتها .

له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (٢١) ورسخ الإيمان بهذا الإله عندما زال الوباء ، وبيع هذا هجرة الأطباء الأفريق إلى روما إذ كانت منزلة أينما قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماء العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضري انقسم ممارسو الطب في عهد الحروب الأرضية إلى ثلاثة : الطبيب المختص ، ورب الأسرة ، والممارس الأنثوري - اللاتيني ، الذي كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهلينية الخاصة بالاله أسكليبيوس ( ١٤ ) .

ونظراً لأهمية الطب الأفريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف في السبب الثاني إلى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهليني ، وبخاصة مدرسة الإسكندرية التي جذب إليها عاهلها البطالة علماء العالم بما قدموه إليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما ألفه علماء القدامى ، وترجموه إلى الأفريقية ، إلا أن جل هم أطباء الإسكندرية - تبعاً للمؤلف - كان جمع المال والإطلاع على النصوص دون نقدها ، حتى أنهم أصبحوا أول أهداف الكتاب والرواة الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث أن العلماء الإسكندرانيين نالوا من الصيت والشهرة قسطاً وافراً ووصلوا إلى كشف خطيرة . وقد برز

القرابين ، وهي عادة نبئت في بابل في عهد سارجون الأول ( ١٢ ) ، ويبدو أن مردها إلى العقيدة بأن روح الآلهة تنقص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في أعضائها .

ولذا ، فمع أنه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات التعقيلية الصادرة عن الأفريق فيه ، وهو طب كان يفتقر إلى تنظيم ولا يمكن وضعه في إطار واحد ، فإن الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الأنثوريين ، وبفضل مسا اسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاعتباس ، تمثلوا الطب الأفريقي كما تمثلوا الطب الأنثوري من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الأنثوريين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلسل الطب الأفريقي ، والتي كانت بدأت في بدء من قبل ، وتلاشت بقاوي التأثيرات الأنثورية إلى حد كبير بعد هزيمة الأنثوريين في معركة بحرية ضد أفريق ( سيراكوز ) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الأساطير أن الطاعون فتشى في إيطاليا في ذلك القرن ، وأن التوسلات إلى الإله ( أبولو ) هي التي أخمדתه ، فاتخذ هذا الإله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء فتشى في روما ثانية في سنة ٢٩٥ ق . م . وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذي حازته معابد اله الطب الأفريقي أسكليبيوس ، فشيّدوا

١٢ - سارجون الأول ( شادوكين ) ملك آشور في القرن ٢٩ ق . م . وجدت في أنثوريا بإيطاليا نماذج تمثل إكباتاً من البرونز تشابه نماذج الإكبات التي كشف عنها في بابل مخططة بحيث تقسم سطحها إلى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ - يرى أن الطاعون فتشى في روما ، فأولدت هذه المدينة بعثة إلى معبد أبداورس باليونان للتضرع إلى أسكليبيوس ، لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعتما عزم أعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا عجايباً من التماثيل المنسوبة الخفيفة بالمعبد يتوج نحو السفينة التي ألقته ، فتألموا خيراً ونقلوا التحيان إلى روما ، وأقاموا له وللاله أسكليبيوس الذي يجسده معبداً في جزيرة وسط نهر التبر ، وأخذوا الوباء ، ففوى الإيمان بأسكليبيوس وأصبح المعبد مزاراً للعرضي ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد إلى كنيسة باسم القديس بارنولومبيوس ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استيشاراً به .

١٤ - أسكليبيوس ، ابن أبولو ، اله الطب عند الأفريق ، أخذ الطب عن الفطور شيرون فبرع ولم يكتف بأبراء المرضى بل أعاد الحياة إلى الموتى فألاد بذلك حتى اله الجحيم الذي خشى على ملكه ، فتوسل هذا الإله إلى كبير الآلهة زوس الذي فنى على أسكليبيوس بالصاعقة ، القيمة لاسكليبيوس المعابد الشافية في كل العالم الهيلينستي وسمعت ( اسكليبيون ) ، وقد قال الأفريق عندما زاروا مصر أن الطبيب المصري المحب للدفع للصيت هو الإله أسكليبيوس .



فرت من الكمال ( وهنا أهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في ان ايراز سترانس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية ( ١٩ ) . وانه ولا ريب في أن العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس أو للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها ( الموسيون ) كان لها شأن أساسي في النهضة النسي حققها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لعل البرديات المصرية التي وصلت إلينا ( ٢٠ ) وللخسارة الفارحة التي أصابت العالم عندما أحرق المتزمتون الدينيون مكتبة الموسيون ( ٢١ ) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

فيهم علمان من أعلام التاريخ أولهما هيروفلس ( ١٥ ) المنتمي الى مدرسة ( قو ) ( ١٦ ) ، الذي عنى بالتشريح وإمساخ بوضوح التفكير وباستعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذي آمن بنظرية الأخلاط ، وفقاً لنشأته في « قو » مسقط رأس إبقراط واضع قوانين الأخلاط ، وثانيهما ايراز سترانس ( ١٧ ) الدارس على اساتذة ( قنيدوس ) ( ١٨ ) ، منافسة ( قو ) في ان ايراز سترانس استمد أسس معرفته من الأعضاء أكثر من عنايتها بشكلها ، وهي التي أسندت أهمية قصوى للنفس ( Prema ) . وقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى

١٥ - هيروفلس ( Herophilus ) عمل في الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان أكبر علماء التشريح بين القدماء ، وقد زاول في موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو أول من شرح الجسد البشري تشريحاً منظماً .

١٦ - قو ( Cos ) جزيرة صغيرة تجاه الشاطئ الآسيوي في بحر ايجه ، نزح إليها شعب دوري وشيد بها معبداً لاسكلابيوس ، وقد نشأت فيها مدرسة طب فيها إبقراط أشهر الأطباء في التاريخ ، الذي قيل انه من سلالة اسكلابيوس .

١٧ - ايرازسترانوس ( Erasistratus ) ولد حوالي ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالي ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان أصغر منه سناً ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزيعة ، ووسع في الفسيولوجيا ( علم وظائف الأعضاء ) وكاد يكشف بجوهره عن الدورة الدموية ، وادرك ان لكل عضو شرايين وأوردة وأعصاباً ، وأجرى تجارب على الأعصاب الحية .

١٨ - قنيدوس ( Cnidus ) مدينة على الشاطئ الآسيوي ، تلقى امام جزيرة قو ، اشتهرت بمدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة قو .

١٩ - يحق لنا ان نتساءل الى أي مدى انطبقت نظريات السكندريين بالعالم المصري القديمة ، مثلاً بتلك التي تناولت التنبيذ في كتاب القلب ( بريدات سميت وأبرز وبرلين ، اذ ان هذا الكتاب مصدري عبارة تشير الى انه يحوي تعاليم سرية لا تغش الا للأطباء ، ثم يذكر قياس التنبيذ او عده ، الذي فات الزوار الإفريقي الذين لم يحصلوا ، تبعاً لسترابو ( ١٧ ) ولابن أبي أصيبعة ( المجلد الأول من طبعة دار الفكر ، صفحة ٦٠ ) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التي جمعها البطالة في مكتبة الموسيون .

٢٠ - لم يصل إلينا من البرديات الطبية المصرية الا تسع ، ومنسوخة في عصر المملكة الوسطى نقلاً من أصول اقدم منها ، ولا يمكن عددها من المؤلفات التعليمية وإنما يتبنو وكانها صُنفت لغير الأطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبي ، شأنه شأن كل تعليم وكل علم في هذه العصور .

٢١ - الموسيون ( Mouseion ) « أي دار المؤزيات ( Muses ) الآلهات التسع الشقيقات اللواتي كن يحمين الفنون والعلوم في ميتولوجيا الإفرق » واشتقت منها ( Museum ) المتحف ، أسسه البطالة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة في العالم الهيلنستي ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من ألبينا وروندس وغيرها ، منها مجموعات أرسطو وبيروفساطس وإبقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرها من دور الكتب الكبيرة ، ولقد عنى علماء تحقيق النصوص التي جمعوها وترجموها الى الإغريقية ، وعمل فيه هيروفلس وإيرازسترانوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افترضوا على العرب تهمة هذه الجريمة .

والعقائد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التى اكتفت بملاحظة الأعراض وحسب وهى المدرسة التجريبية ، وتلك التى ننت طبها على نظريات عقلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسكندرية ، اما في بقية العالم الهيلينى ، فقد فسد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد فنتت الامبراطورية ، وعاد الشعب الى التسوذة والسحر وطب المعابد الذى كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقى . وبذلك دخل انطب الاغريقى روما بمركيه : العقلى والروحانى بعد تطور طويل ادمع في خلاله طب ابقراط في نظريات الفلسفة الايونيين ( ٢٢ ) وفي تعاليم انتسرج ووظائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا النعقد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكندرية عقب هذا الكثير من العلماء السكندريين ، من بحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقين ورسامين واطباء .. الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس السيرى ( كاكرجيتس Kakergetes ) ( ٢٣ ) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان الفموض ما يزال يعم هذه الحقبة التى راقت فيها الحضارة الهيلينية في اعين مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واتخذت في كل منها شكلا وطنيا خاصا . والذى نعرفه ان روما - بطبيعة الحال - هى التى

ورثت اكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد ان ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبيعة روما في البلاد المفتوحة نمبل الى الاندماج اكبر من ميلها الى التعالى بهية الغانحين ، ولذا فان الطب الاغريقى اهدى طب روما تماسكا وقواما كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديده ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة نظيفا يلائم احناجاتهم .

يتناول الباب الثالث اطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم ركان اول هؤلاء ارخاجاوس ( Archagathus ) ( ٢٤ ) الذى وصل الى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه اسقليپادس ( ٢٥ ) . Asclepiades الذى حاز نجاحا هائلا لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملى البعيد عن النظريات ، ولبراغته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقا لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التى موهوها بقشرة رفيقة من العلم لم يكن لها اى وزن في موازينهم ، حتى انهم في عهد الامبراطور تراجان ( ٢٦ ) - كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهم قبولا تاما للطب الهيلينى لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملى الذى اقتبسوه والنظري الذى اعملوه .

٢٢ - الايونيون ، نسبة لآيونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطئ آسيا الغربى ، واهم مدنهم ملطية وساموس والسس وخيوس ، كما انهم استعمروا على البحر الاسود وقد كانت آيونيا في القرن السادس ق.م مركز اشاع الفلسفة الاغريقية .

٢٣ - بطليموس فيسكون ( Physcon ) الملقب بـ ( Kakergetes ) - السيرير - توفى في سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ - Archagathus ارخاجاوس : اصله من سيارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها الى روما في سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بتقدمه اليها اول تسلسل سافر للطب العقلى اليونانى اليها .

٢٥ - Asclepiades اسقليپادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . في بروما بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ - ٧٥ ق.م . عثم البلاغة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليفوفتنس والمدرسة اللرية ، ولم يعر التشريع اية اهمية .

٢٦ - Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ - ١١٧ م . ولد باثالياكا بانسبانيا وكان غازيا عظيما وبشاء كبير .

التي نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على إبدى انصار هذه المدرسة البعث النظرية الاخلاق التي تصورت المرض على انه حل في توازن الاخلات الاربعة في الجسم في نسبها، ولا يخفى ان ، فكرة النفس او الروح قد اخذتها عن مفكرى قدامى المصريين ( ٢٩ ) الذين استندوا الى النفس خالص خفية وقرى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون في عهدهم.

الآن نزع الرومان العملية أضفت على هذه النظريات تشابها تجسم في المدرسة الاصطغالية ( Eclectic ) التي عمت العالم الطبى في نحو ١٠٠م وأخذت من كل مدرسة ما رافقها، وكان أبرز أنصارها جالينوس ( ٢٠٠ ) الذى جمع بين الملاحظة والكتاب الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، وابتاع بأخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكارات والتخليق ،

كما ان النزعة نفسها أدت بمصنفهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكه مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مسطرة ،

هذا مع احترامهم فلاسفة الاغريق  
( ونظريتهم ) الذين تركوهم وشأنهم في قو  
وايننا والاسكندرية - حيث اسمر التعليم  
النظري قائما وظلت الاختلافات التي تبلورت  
في اربع مدارس سادت الحق : المدرسة التجريبية  
( Dogmatist ) التي امنت بالتشريع  
واحتمت بأفلاطون وارسطو ومدرستي  
الفلسفة الرواقية ( ٢٧ ) والفلسفة الابيقورية  
( ٢٨ ) ، والمدرسة التجريبية ( Empiricist )  
التي اثرت على المعرفة وطائفة الجسم وفائدة  
هذه المعرفة وسمي اعضاؤها بالنسكوبيين  
( Skeptikoi ) والمدرسة المنهجية  
( Methodist ) التي استندت الى بعض  
تعاليم ابرقراط القائلة بفردية شخصية الانسان  
( Individuality ) ورفضت كل تعميم  
فاخذت بان الحقائق الوحيدة هي التي  
تشاهد ونلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن  
كبير بين اطباء الاغريق في الامبراطورية الرومانية  
ومدرسة النفسيين ( Pneumatists )  
التي نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى  
الجزئية ، وهي التي اتكتت بالمادة واكدت ان  
هناك جوهر اولي ، هو النفس ( Pneuma ) ،

٢٧ - الروايفية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو ( آخر القرن الرابع ق.م ) قالت بأن المادة جوهر ناري ، هو جرم وفوة معا ، وضعت الفضيضة في الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم الهلاكة بالعوامل الخارجية كالشرية والصحة والالم .

٢٨ - الإبيقوريون ، نابعو الفيلسوف الإبيقورس ( Epicurus ) ( ٣٤١ - ٢٧٠ ق.م ) الذي بطن انه ولد بجزيرة ساموس ، والذي قال ان أعلى أنواع الإحتجاج هو الذي يسمى الى النعمة ، ولكنه لم يبن هذا بملذات الحواس ، ولكن المنة الدهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته صوّغت فاصبحت تسمية الإبيقورية مرادفة للانغماس في الملذات الحسية .

٢٩ - اننا كثيراً ما نجد عند قدماء المصريين فكرة برمي الى (إبعاد ربح شخص حي أو ميتة أو عدو أو علو أو اله أو الله) ، و لا مراه في أن القصور منها هو النفس أو الثقل ، وهذا تعب روحاني لا يؤدي معنى العدوى بجراريم النفس ، فان النفس - ونظر الشعب - حامل الروح ، وفقدناه هو الموت ، وكان أول قفس من قفوس التحنيط وإعادة الحياة الي الميت في دبابته النفس ، هو قفس يسمى ( فتح الدم ) ، والسحر يحمي بعبدة النفس على الحياق الضي ، فلقد جاء في كلام الله : « كل أهو يرب الفلق من شر ما خلق ومن شر فاسق اذا وقب ومن شر عليه ولا شك في ان فكرة البشوما (Pneuma) وهو بفس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة في خلال التنفس فيقتبس الدم ، وينتج في قفص الواع الواعي المتخلطة ، هذه الفكرة التي عثمت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثل هذه الأفكار ان لم تكن وديتها المراه .

۳۔ جالینوس انظر هامش رقم ۵ .

قدرتهم على التوليف بين المتناقضات  
لوكريتيوس ( ٣٣ ) ، وفارو ( ٣٤ ) ،  
وفتروفيوس ( ٣٥ ) ، الذين اقتبسوا الألفاظ  
الاغريقية بعد أن بسوها رداءً لاتينيا، وحلوا  
حلوا كانوا في تبسيط الطب وعده شيئاً في تناول  
الشخص العادي ، ومثال ذلك قول ( فارو ) أن  
الطبيب قد يفيد أحياناً ولكن راحياً ذكياً  
يستطيع سد أغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض  
( فتروفيوس ) المعمار للكتابة في الطب في موسوعته  
عن الفن المعماري ( On Architecture )  
أما سلسيوس ( ٣٦ ) فإن الشهرة التي نالها  
جعلت العالم يعده أحياناً طبيباً ممارساً ،  
وكاتباً فذاً أطواراً ، وقد لقب بسيسرو ( ٣٧ )  
الطبيب في نظر الآخرين، وبما أن مؤلف سلسيوس  
يعد اليوم أفضل مرجع للطب الروماني فإن  
هذا الكتاب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطي  
الروماني ذا الذهن الحاد القادر على إبداء  
النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة  
والحياة العامة .

وكان أول من وضع مثل هذه الموسوعات كانو  
( Cato ) ( ٣١ ) ، الذي أراد في مؤلفه  
مناهضة الفئات ذوات الميول الهلينية في الجو  
السياسي الروماني ، والتشهير بالطب الهليني  
لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس  
في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان  
شعور كانوا نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار  
والإعجاب ، والحقيقة أن تفهم عقلية كانوا حبر  
القدامى كما حير المحدثين ، فقد وصف ، في  
كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما  
نظم مزارعه على نسق هيليني ، وأشراف بحكم  
وظيفته على بناء أول باسيليكا ( ٣٢ ) بنيت على  
طرز هيليني في روما ، وأوصى ابنه  
بمخافة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بأنه  
الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من أسرة  
مائلة الى الهلينية . ولذا يبدو أنه لم يناهض  
الاغريق إلا بواعظ العاطفة أو السياسة ، وهذا  
مع إعجابه بهم ، وقد تبع كانوا من المصنفين  
الموسوعيين ( Encyclopaedists ) الذين  
جمعوا موسوعات منظمة أظهرت فيها

- ٣١ - كانوا ( Marcus Porcius Cato the Elder ) ( ٢٢٤ - ١٤٩ ق.م ) ولد بتوسكولوم بإيطاليا من أسرة  
ديفية ، والتحق بالجيش في خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب في الزراعة .
- ٣٢ - ضرب من الكائنات المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .
- ٣٣ - لوكريسيوس ( Lucretius ) شاعر لاتيني ولد بروما ( حوالي ٩٨ - ٥٥ ق.م ) ألف قصيدة فلسفية  
( De natura rerum ) ( عن الطبيعة ) حيث سرد فلسفة إبيكورس ( انظر هامش ٢٨ ) .
- ٣٤ - فارو : Marcus Terentius Varro ( ١١٦ - ٢٧ ق.م ) ، ولد ببلاد السابين بإيطاليا وتعلم على أشهر  
علماء اللغة اللاتينية ( لوسيوس ستيلو ) حارب قيصر ، ثم غفر له قيصر عصبانيته وفيه أمينا للمكتبة العامة ، ألف  
في الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس في الريف الروماني ، وألف في اللغة اللاتينية .
- ٣٥ - فتروفيوس ( Vitruvius Pollio ) ، معمار ومهندس عسكري من عهد أغسطس ، ألف في فن العمارة عن خبرته  
الخاصة وعن كتب المعمارين الاغريق وتغلغل كتبه الروح الهلينية .
- ٣٦ - سلسيوس Cornelius Celsus (?) ( عمل في روما من ١٤ - ٣٧ م ) وضع باللغة اللاتينية موسوعة  
تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكري ، ولم يبق منها إلا الجزء الطبي وهو يتماشى مع  
نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية الماثلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسي لمعرفة الطب الهيلنستي ،  
وقد ضاع في أثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد في أوائل النهضة ( ١٤٢٦ م ) .
- ٣٧ - سيسرو Marcus Tullius Cicero ( ١٠٦ - ٤٣ ق.م ) خطيب وسياسي روماني سمي أبو الوطن ، من  
اعظم خطباء التاريخ ، وانتقلت خطبه نماذج للبلاغة .

ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدي الى حشرات طفيفة في جانب المنتصرين وضياح كل شيء في جانب المهزومين .

أما لعلاج المرضى من الجنود - بتمييزهم عن الجرحى - فان روما خصصت لهم معاهد أطلقوا عليها معاهد الوهن والاعتلال ( Valetudinaria ) ؛ وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بطول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق في المنشآت الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسمياً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وببنتى سبل الحياة الصحية .

اما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقي العلاج منزلياً ، الا أن جهنم اللترف وعنايتهم بالصحة العامة أوحث اليهم حلولاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا بحثارون لها الموانع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات . الخ . وابتنوا المساكن التي تجرى فوق قناطر ( Aqueducts ) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ، اذ أن أنابيب الرصاص ضعيفة ( وتسبب التسهم بهذا العدن ) ، وأن أنابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الأنابيب الواسعة القادرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدره مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الاخرى ، مصارف

وقد كان آخر الموسوعيين بليسي Pliny ( ٢٨ ) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذي لم يكل ، صاحب موسوعة ( التاريخ الطبيعي ) وخير مدل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة ( Syncretism ) وأن كما مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات ، وخلاصة الامر ان الطب أصبح في هذا العهد عدداً من ( الوصفات ) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، وأولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه - مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود - ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وأن سيماء الأبوية والارسطراطية والمزلية نفسها ارتسمت فيه ، اذ أن الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وأن القواد كان لهم من الخبرة مايسمح بمراقبة هذا العلاج لتونهم من أفراد الطبقة الحاكمة الذين اعتادوا علاج أهليهم وتابعيهم ، وأن هؤلاء القواد كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين . وشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لتيسر عنايته الخاصة بهم ووضعنه طبيبه الخاص وناقضته الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحب تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر - في رأيه - على الحرص على سرعة اعادة الجندي الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث

٢٨ - بليسي Gaius Plinius Secundus ( ٢٢ - ٧٩ م ) ولد في إيطاليا ، درس في روما ، عمل في الجيش ثم في بلاد الغال والبريقا واسبانيا وبلجيكا ونقله في آخر مطافه منصب امير البحار ، توفي اثر استنشاقه ابخرة بركان فيزوف عندما أراد الإقتراب منه ، وكتابه عن التاريخ الطبيعي كنز من المعلومات عن تاريخ الفن والفوتوكور والكتب والمعدات السائدة في روما ، الا أنه شغل بالعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمناطس ، وبالحمامات في الهواء الطلق ، وباساليب لتدفئة المياه تدرجيا ، وبالمراحض النظيفة ، فلفقد طبقوا في كل هذا نصيحة سلسيوس بأن الاحتفاظ بالصحة الجدى وانفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوشتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذى اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض أخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسبنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

وقد برز في هذا العصر الطبيب الفلد والفيلسوف السراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس - اورليوس ، غير أن فلسفته اقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والتيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

ومن العجيب - وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب - ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت - اللهم الا باستثناء بعض الحالات المحدودة - نظرة سخط وسخرية ، تحلت في الهجويات والتمثيلات الهزلية . وهي ، وان امكن ردّها أحيانا الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للأطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الراى حتى بعد طلب النصع الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائى : جهل أغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع أنعابهم ، والمشاغرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعائهم الرنانة .

وقد وافق جالينوس ابقراط في نظرية الاخلاط الأربعة ، واتخذ فكرة ( النسبة ) قاعدة لآرائه ، سواء في كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن افلاطون فكرة الروح الثلاثية التى يحتل أحد مناصرها القلب والثاني المخ والثالث الكبد ، والاول يسيطر على العواطف والثاني على الذهن والثالث على التفذية ، كما انه قال ان اداة الروح هي النفس ( Pneuma ) ( ٢٩ ) وهي على نوعين ، وآمن بتأثير الأفلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذى يهمننا - نحن العرب - أن كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامى وكان لها اثر بعيد في فلسفة العرب ، اول امرها .

الا انه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما اسرى حرب يباعون ويشترىون ، واما معانيق احضروا بنشجيع من الاباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الأطباء يتعلمون ما يكفى لعلاج زملائهم من

الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما اسرى حرب يباعون ويشترىون ، واما معانيق احضروا بنشجيع من الاباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا

٣٩ - كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار مغلقة بمعبد ساحورج بسقارة ( ٢٧٠٠ ق.م ) تجرى من الاحواض الموجودة بالقرب من الابواب من النحاس مغموسة في المlat داخل مجار في تجويف بيطان الارضية ، ويبلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادى .

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة -وأهمها المجموعه الإمبراطورية- لروادها ، وكانت أكبر هذه المكتبات تلك التي جمعها البطالمة في الإسكندرية (٢١) ، وعنى أفضل الأطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التيسريح والعظام ومؤلف سورانوس (٢٢) في أمراض النساء،وهي الكتب التي بنى عليها الطب العربي ، أول امره ( وهذا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبتها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبالة اسمائها الاغريقية في مؤلفه ) .

وانتهت دراسة سكاروبورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الروماني في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات .. الخ ، وهي ميزات سمحت للإمبراطورية بالبقاء،ودخلت التسعور الانساني في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمنحت مع الاعتراف بحق حرية الرأي،اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطلب بالشعبية نفسها،وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الأطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أهل الأطباء بالأحلام والنفال والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجوا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وابدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم ابقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطي المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

العبيد ، وان الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وانكر ان المنطق يؤدي الى المهارة ، بل أكد ان الخبرة وحدها هي التي تنجب الطبيب البارع ، وكان هذا متمنياً مع اتجاه الرومان الذي عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المثقف .

وانخذ التعليم - نتيجة لهذه الانجاهات - صورة التدريب المنزلي من الاب الى الابن ، المستعمل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعي ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمى او بالتجربى دون المبالاه حقيقفة هذه التسميات ، فأصاف التعليم من جراء ذلك قدراً كبيراً من التخبط ، وراح تابعاً للمصادفات والاهواء ، واستقل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطحب تلاميذه في جولاته وأسدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى سنة أشهر فجعلا أطباء من الطهارة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية .

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجذام والصفرة والدرن ، وادركوا علاقة الجهاز العصبي بالشلل وصنف ديوسقوريدس (٢٣) مؤلفه ( في المادة الطبية De materia medica ) حيث وصف العقاقير التي جمع معرفته بها من سفر يانه مع جيوش ( نيرون ) ، واهتم جالينوس بالكشف عن الغشوش منها،وتماادوا في التعقيد في الوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مغرداً .

٢٠ - ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالي ٤١ و ٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو ٦٠٠ نبات في خلال جولاته ، ووصفها في مؤلفه عن ( المادة الطبية de materia medica ) .

٢١ - سورانوس Soranus من مدينة افسس ، عمل بين حوالي ٨٩ و ١٢٨ م في روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وابرز اخصائي في امراض النساءمن القدامى .

من التقاليد الكلاسيكية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذي شاهده بعث علم التشريح في القرن السادس عشر وحتى عهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الآخرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، في رأى المؤلف أن بلوتارخس (٤٢) حمل على الخرافات لأنها تفسر كل الأمراض على أنها من هجمات الأرواح ، وإن لم ينكر أن بعض الأمراض قد ينتج منها ، وهذا معناه أن علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الأسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة أخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالأكل والشرب والاستحمام . ،  
والتي، وإلى ذلك يضيف بلوتارخس أنه يجب على الإنسان أن يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه ولا يزعم الطبيب بمثل هذه الأمور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تعاضد بعض الرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد اسقلايوس التي اسندت اليها قوى شافية غامضة - وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمتاز بأجواء شافية لبناء تلك المعابد .

وإذا كان بعض الرومان أمثال سيسرو (٣٧) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطب الروحاني فلما فعلوا لاعتقادهم بأن مدامبة هذه القوى التي لم يشكوا في حقيقتها ولا في فوائدها ، ليس من شأن الإنسان .

وفي كل هذا نرى الطريقة التي بنى عليها العلم الروماني ، الذي لم يتبع منهجاً علمياً

على أن هذا الطب - بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعي - عرف حدوده واعتترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحلها الجسد الكلاسي ، مثال ذلك أن جالينوس آمن بوجود أمور لم يدركها ، وإن كان يعتقد أن شكلها ما من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهي تفسير أسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس (٤٢) التي ترى الطب منحدرًا من عادات النظافة الجماعية بين كبار القروء ، والتي تبدو أول مظاهرها في عناية الحيوانات المتبادلة بشريتهم ، وأضاف موريس أن أغلب التوقعات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من أمراض خطيرة ، بل أنها تختلف عنها اختلافاً جذرياً ، لأنها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التي يحتاج إليها ، وإذا فان تعيين المقار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق في علاجها بين الطبيب العلمي والطبيب السحري .

وإذا أخذنا بهذه النظرية ، فإن الطب الروماني يبدو مثلاً ناجحاً لعلاج أمراض عدة فد يصفها الطبيب بالتفاهة ، إلا أنها تمثل أغلب التوقعات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع ولذهن المعاصرين، وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التي اتسم بها أمثال جالينوس وأريتوس ، وسورانوس ، وسلسيوس ، ولذا فإن الطبيب الروماني ، سواء أكان من السحرة وبائى التماثل ، أم من العلميين وواصفى العقاقير ، كان نجاحه مبنيًا على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة في إطار العصر، وقد أتم جالينوس هذا البناء المخضرم بجمعه كل ما وجده نافعا

٤٢ - Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ - انظر هامش رقم ٨

٤٤ - سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكي وطبيب اغريقي عاش في الاسكندرية والينا في القرن الثالث ، ولد على ما يظن في ميتيليني وكان أحد كبار التشكيك .



أرباب البيوت ، وخزعات الدجالين ، وتماثيل السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدراً من الإنسانية يفوق في فاعليته الطب العلمي ، فان في هذا الرأي خطراً جسيماً ، ان الطب حقاً علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه ان يقتصر على أحدهما ، فان العلم بمفرده اجدى في علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة ( ٥٥ ) ، هذا فضلاً عن ان ترك تقدم العلاج في أيدي كل من يتوسم في نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شأنهما اغلاق الباب امام التقدم ، بل تفقر اكيد ، اذ ان تاريخ الاسم اثبت ان الحضارات التي لم تشر جيداً لم تستطع الصمود امام الحضارات الزراعية ، هذا على الا تسعى الامم الى انتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على ان تحرص على التجديد المستمر في صميم تكوين تراثها ، والا فان الأطباق المضافة الى الأطباق سرعان ما تتهم الأذهان وتخلفها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار في الطب - وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى - هو سبب ركود الطب بل تقيمه الى ان قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولذا فان تحسّن سكاربورو لطب روما ينفي نفسه اذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه ونواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند اليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القروء .

وقد كرر في كتابه هذا نظرية سبق أن سردها في مقال عن طب الجيوش الرومانية (٢١) وهو في تقديمه الحجة لها بدا أشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المنجرد عن العواطف أو الميول ، فقد اغفل ما لم يقدم راية

محدداً ، ولكنه نجح عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسولوجيا وتمايلات روحانية وافترض قوى خفية دون محاولة تفهمها .

وقد نجح المؤلف في انه جمع معلومات متناثرة من هذه الحقبة المهملة ، وأبدى اطلاعاً واسعاً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التي بلغت عدداً كبيراً ، والتي قد تكون اقرب الى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبتن بين السطور على غير ما يبدو عليه فيها .

ويؤخذ عليه انه لم يزود القارئ في المتن بتراجم للأطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ، او ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين أطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين أطباء اواخر الامبراطورية في القرن الخامس او السادس الميلادي وتركهم أسماء عائمة في بحر الف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها - التي لا شك في انها جديدة بالاعجاب - الى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمي فيه ، الا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذي نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل الى روما الا مؤخراً ، فلم يمت الى روما الا بصلة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا ان نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص في التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعني بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان في تطور « العلم بالطب » . اما ان المؤلف الفاضل وجد في تربيت الكتف ( أى الطبعة عليه ) ووصفات

٥٥ - يقول الرازي : « ومن ذاك المرض من غير ان يقرأ الكتب ، يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة . ولا يمكن ان يلحق بها في مقدار عمره ، ولو كان اكثر الناس مزاوله للعرض ، .. فيكون كما قال عز وجل : « وكان من آية في السموات والارض يعمرون عليها وهم عنها معرضون » . ( فصول ٣٦ ) .

كان شأن الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزرًا يسيرًا ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر عادة على الجلوس الى هذا الطبيب أو ذاك ، واكتساب بعض الخبرة ( اما ربط مزاولة المهنة بامتحانات أو إجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب ) .

والى هذا فان هناك ادلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلاً على استخدام الجيش أطباء مؤهلين تأهيلاً يعادل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء ( Medici ) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنهم الحقوق نفسها كأعمالهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنهم مزايا معينة ، مما يوحي ان مكانتهم كانت غير مكانة الجندي العادى الذى يرى سكاربورو انه هو الذى أطلقوا عليه ( Medicus ) .

ثم ان الاثباتات تشير ايضا الى وجود نظام للتدريب الطبى المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء الـ ( Medici ) من المحاربة ، كما أنها تدركهم ضمن كشوف الفنيين غير المحاربين ، كالمعمارين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا الى عدم الأخذ بأقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظريته هو عدم ادراكه لكنه المهنة ، لانه تبعاً لما جاء في ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التاريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب اذا ناقش فن روما في العمارة ، أما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

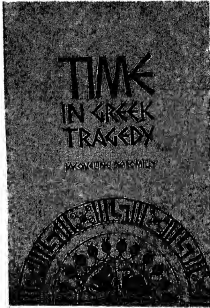
وال مؤلف مزود بذيول ، نبد وفهرسة تضيف الكثير الى فائدته .

حتى وان افترضنا اطلاعه ، وأهمل بدون مبرركات ما جاء على أفلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق ، كاتهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لا دخل الشك على مدلول كلمة ( Medicus ) ( الطبيب ) التي انكر ان تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا ان نوتون حمل على حجج سكاربورو بشدة في مقال تابع ( ٤٧ ) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تعين الأطباء وتوزعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى ان الأباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، الا انه حذر من قبول قضاياء دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها ان استنتاجاته يشوبها اهمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling) ، وانه خلط في صورة موحدة أموراً تخص عهوداً مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، الى القرن السادس الميلادى ، الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادى ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافق في وصف الـ ( Medicus ) بانه جندي نظامي له دراية بدائية بالتضميد وعلاج الجروح ، اذ ان الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم ويؤيهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية في عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربوا تدريباً طبياً سابقاً لتدريجهم في الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون لأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما ان الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شأن أطباء الجيش



## الزمن في الزاجيديا الإغريقية<sup>(١)</sup>

عرض تحليل الدكتور محمد عواد حسين

وبعد ذلك بنحو عام رأت الأستاذة أن تجمع محاضراتها الست بين دفتي كتاب ، فكان هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارئ في الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت اولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة ارادت الكاتبة منها أن تكون مدخلا لبو موضوع الكتاب ، فهي

في شهر ابريل من عام ١٩٦٧ ألقت الأستاذة الدكتور دى روميللى - أستاذة الأدب الإغريقي في جامعة السربون - ست محاضرات في جامعة كورنل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذى دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن في التراجيديا الإغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذى أوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة في كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

يحتل مكاناً رئيسياً في حياتنا ... فنحن نعيش في عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر في أى شئ إنما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الإغراء في أن نبين مكان ( الزمن ) لدى الإغريق ، وهم وازعوا أسس الحضارة الحديثة .

وتنتقل الكتابة الى الفصل الأول الذى خصصته لدراسة أهمية الزمن في التراجيديات الإغريقية . وفي هذا الفصل تركز الكتابة على نقطة رئيسية وهى أن الإغريق لم تكن لديهم في البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففى هوميروس مثلاً ( وهو صاحب الإلياذة والاديسا ) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الإطلاق ، وهى في هسيودوس ( صاحب ملحمة العمل والأيام ) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا نلتقى بها إلا نادراً ... ثم تنتهى الى أن قيمة الزمن لم تتضح للإغريق الا في القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بنادر<sup>(١)</sup> وعند شعراء التراجيديات<sup>(٢)</sup>

والواقع أنها استندت في هذا الرأى الى ما جاء في مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذى ظهر في عام ١٩٣١ عن « مفهوم الزمن في الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء . وإذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

تشير فيها الى الاتجاه الجديد في دراسة الأدب الإغريق من خلال تطوره التاريخي ، وهو اتجاه يهدف الى اثبات فضل الإغريق في الكشف عن كثير من المبادئ والمفاهيم السياسية والخلقية والعقلية التى لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتى نجس في الوقت نفسه أسسا للحضارة الحديثة ، ولستنا نظن أن بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفضل أو يمارى فيه . ولا شك في أن القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذى شهد تشكيل تلك المبادئ والمفاهيم بشكل واضحاً ، ولا شك أيضاً في أن التراجيديات الإغريقية دون غيرها من فنون الأدب الإغريق هي المجال الذى تبين فيه ذلك التشكيل في أجلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديات الإغريق عدداً من المسرحيات التى تتعاقب اثر بعضها في تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهى تتناول أحداثاً تكاد أن تغطي القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والإغريق على الفرس في الحروب الميديّة ، وحتى زوال السيادة الإثينية في أواخر القرن . ويكاد المرء يلمس في أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الإغريق ونموه وتطوره في شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الإغريق موضوعاً لدراستها التى نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء في عباراتها « أن الزمن في عصرنا الحديث

(١) بنادر شاعر إغريق ولد في بيوتيا عام ٥١٨ ق.م. ، ذاعت شهرته في القرن الخامس ، وقد جمعت أعماله في ١٧ كتاباً . وأشهرها تلك التى تمجد الانتصارات في الألعاب الأولمبية والبشيرة والنعيمية والبرزخية وهى الأعياد الرياضية الكبرى التى كانت تقام في بلاد الإغريق .

(٢) التراجيديات هي أروع ما أبدعت العبقرية الإغريقية ، وهي في أبسط تعريف عبارة عن مساة تصاغ شعراً ، وكانت تمثل أصلاً على المسرح الملحق بمعبد الإله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادة .

كثيرة وتتناول ماضياً غير محدود ، وتتحرك بملء الحرية سواء في الماضي أو في المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التي تبدأ أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهي كأنها حاضراً الذي نعيشه .

ولنضرب مثلاً بوضوح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمساة : هناك المعركة الشهيرة بين أجاممنون وأخيليس التي تبدأ بها ملحمة الإلياذة ، فإن نجد مثلها في المساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة في التراجيديا .. معركة بين أجاممنون ومنيلوس حول حياة أفيجانيا ، ومعركة بين منيلوس وبيليوس حول حياة أندروماخ .. لكن هذه أو تلك لا ننشأ هكذا عفواً ولا تصاعد عفواً ، إنما نجد كلاً منهما تتصل بحدث هام ينتظم التراجيديا كلها من حوله . اعني أن المعركة في المساة تتخذ طابعاً خاصاً تستعده من الحدث الرئيسي فيها ، وهي تصاعد ثم تصاعد حتى تصل آخر الأمر إلى حد الجريمة ، أن المعركة في التراجيديا تمثل جزءاً من تطور شامل ينتهي بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهي .

هذا إذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك في واقع الأمر شيئاً جديداً على الأدب الاغريقي ، بدأ يظهر حين أصبح الاحساس بالزمن أوضح وأقوى . أن المساة التراجيدية تنادي أحاسيسنا وعواطفنا وتحثوينا معنا عن طريق تتبع أزمة من الأزمات، وهي تبدأ ثم تصاعد دون توقف

كتاب التراجيديا الثلاثة (٣) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة وجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التي استخدموها في التعبير عن الزمن في مسرحياتهم هي « خرونوس » التي وردت أكثر من أربعمئة مرة في التراجيديات التي وصلت إلينا .

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديا في الوقت نفسه الذي نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم أن التراجيديا الاغريقية بنائها وتركيبها كانت سبباً في هذا النضوج ؟

نحن نعرف يقيناً أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التفسير ، وبهذا المفهوم فإن كل التراجيديات تعالج الزمن ... ذلك بأن موضوعها الرئيسي هو دائماً حدث من الأحداث الكبار التي تغير الأوضاع .. وقوة التراجيديا تستند أساساً إلى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المساة .

ولكن إذا كانت التراجيديا تعالج دائماً موضوع الزمن فإنها لا تنفرد بذلك، وهناك صور أخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع .. في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق إذن ؟

لعل أرسطو قد أجاب على هذا السؤال حين قال في رسالته عن الشعر « أن المساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو أن تعرض علينا حدثاً متكاملًا ، أما الملحمة فلا تعرف للزمن حدوداً لأنها تقص علينا قصصاً

(٣) شعراء التراجيديا الثلاثة هم : إسخيولوس ، سوفوكليس ، يوريبيديس . عاش الأول من عام ٥٢٥ إلى ٤٥٦ ق.م. ، ولد حارب في بعض معارك العروب الميديّة وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل إلينا منها سوى سبع أهمها : الفسارعات والغرس والسبعة ضد طيبة وبروميثيوس والاورستاي ( وهي الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل أجاممنون وخويكورا ويومينيديس ) وهو أول من أضاف ممثلاً ثانياً لنفسه .

أما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذي جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد المراء الكورس من ١٢ إلى ١٥ . وقد وصلت إلينا سبع من مسرحياته أهمها : آجاس وانيجون والكثير واوديب الملك واوديب في كولونوس . أما يوريبيديس فقد عاش بين عامي ٤٨٤ ، ٤٠٧ . ومن أهم مسرحياته الكستيس وميديا والتروماخ وهيوكيا وهيراكليس والفسارعات .

اعتماداً على النصوص الأصلية أن نوضح هذه الفكرة في التراجيديا الإغريقية توضحاً كاملاً.

الواقع أن الزمن لم يكن في الأصل لها عند الإغريق ، ولم يصبح كذلك إلا في وقت متأخر جداً وفي صورة خاصة جداً . . لقد عبده في العصر الهلينستي تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التى تعنى الزمن العادى ، والتى قلنا من قبل انها لم ترد إطلاقاً فاصلاً لفعل عند هوميروس، مما يدل على أن مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمضى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بداه ؟ أكبر الظارانه قد حدث إمام الأوربيين (١) وعلى أيديهم ، لأن بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن في صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفي القرن السادس تلتقى بأول تجسيد واضح للزمن في اشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكم الحكماء لأنه هو الذى يكشف كل شيء (Diogenes Laertius, 35 I, 35) ، وسولون يصفه بأنه هو الذى يظهر الحقيقة (Sol. q. 1-2) ، ويقول عنه نيوجينيس انه يكشف الغطاء عن كل شيء (Ekphainei 967)

أما سيمونيديس فيجعل له اسناناً تمزق كل شيء أرباً أرباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الاورفية لم تكن هي وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . وإذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبديدس يجعل الزمن والصدأ للعدالة Antinope 222 والبالد للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالى في « أدوب في كولونوس »

وتنمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعمتين : مشكلة محددة متصلة الأحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشكلة .

يتضح إذن أن « الزمن » يتشكل ركناً ركناً في بناء التراجيديا ، وذلك رغم ما نعرفه من أن الإغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيراً على التغيير ، لكن ذلك لا ينغى ادراكهم بأن هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذى اعتبروه تهديداً متصلاً لحياتهم ، أو على الأقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحاً في التراجيديا، وذلك يتمشى تماماً مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل الممتع من دراستها قائلة أن التراجيديا الإغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهى تحكى أساساً أسطوره قديمة يروىها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هى تمضى الى الحاضر وتتناول المستقبل ، وإذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الإغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلك الإحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فإن التراجيديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت في عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص في تاريخ الأدب .

### ★ ★ ★

ويتناول الفصل الثانى مشكلة « تجسيد الزمن في التراجيديا الإغريقية » وفيه نحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالتالية ، وقد استطاعت -

(١) الاورفية عقيدة إغريقية جات احكامها في مجموعة من الاشعار كتبها اوريبيوس ومن لم نسبت اليه ، هعرفت بالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار في تاريخ لاحق لظهور العقيدة التى ترجع اصلاً الى اواخر القرن السابع واولائل القرن السادس قبل الميلاد .

علمني أن أقبل الأشياء» (أوديب في كولونوس)  
وقول يوريبديس في الضارعات « أن هذه  
المرأة قد عاشت في صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فإن الزمن ما دام يعيش معنا  
وفي داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التي  
تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ،  
وسوف يشيخ حين نشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته  
بنا ، أما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو  
الذي يوضح الاختلاف بين حادثتين متتابعين  
مع استمراره أثناء وقوعهما ثم من بعدهما ،  
وإذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد  
محتوباً كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبيعي  
أن نرى فيه كائناً سامياً متفوقاً على الكائنات  
الأخرى، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولالسيما  
في العالم الإغريقي حيث تكثر الآلهة والكائنات  
المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن - بمجرد  
أن وعاه الإغريق - هذه المكانة ، فاصبح شبه  
مقدس ، هكذا كان في أشعار بنسدار وفي  
التراجيديات .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء  
عن الأشياء ، وهو الذي يتيح لها فرصة النمو  
فتبين وتتضح بعد أن كانت خافية (Ajax 647)  
وسوفوكليس يستخدم في أشعاره أفعالا كثيرة  
من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم  
يكتف شعراء التراجيديات بذلك ، فليس الزمن  
منجرد كاشف للأمور القادرة وإنما هو المسؤول  
عن حدوثها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها  
مادى ونصفها معنى ، وهو قوة مسؤولة عن  
كل ما يقع وما يحدث . . . وإذا كان الزمن  
هو الذي يلد الإيام والليالي فهو المسؤول بالبالى  
عما يقع في هذه وتلك من أفراح واحزان ، وأذن  
فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده في  
صورة القدر والمصير ، ولنسمع بنسدار يقول  
« فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97)  
ونفس الصورة تواجهنا في التراجيديات ، فالزمن  
يبدو دائماً بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

(618) للشاعر سوفوكليس - أما يوريبديس  
فيرى أن الزمن لم يولد وإنما هو الوالد : والد  
الأيام والليالي كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سرمى  
لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو  
يصبح القوة التي تحتضن العالم وتجري من  
حول . وأذن . فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً  
لا بداية له . ولا نهاية . . وفي هذا قالوا أن  
الزمن الذي لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول  
العالم في مجرى أبدي مجدداً ذاته دائماً .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين  
من التجسيد ، أولهما يتناول الزمن من حيث  
علاقته بنا ، والثاني يتناوله من حيث علاقته  
بالأحداث . والواقع أن فكرة تجسيد الزمن  
قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن  
المحدثين نقول في تعبيراتنا العادية أن الوقت  
يضى أو يقترب ، وهذا في حد ذاته تجسيد ،  
ومثل هذه العبارات كثيرة في الأدب الإغريقي  
تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو  
الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة  
فيلوكيتيس قائلاً « إن الوقت كان بالنسبة له  
يمن متناقلاً » (Philoc. 285) ، ومرة أخرى  
يقول « أن الوقت يولى الإدابار » (Eumenedes  
853) . أما إيسخولوس فيقول « إن الوقت  
يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان في طريقه  
الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائناً  
حياً بل مسؤولاً عن الأحداث التي تواجهنا .  
وتصور الزمن على أنه مبدع الأحداث هو  
الصورة الأكثر شمولاً في التراجيديات ، ومع ذلك  
فثمة صورة أخرى يعبر فيها الزمن مؤثراً في  
حياتنا الداخلية : فهو كائن حي ، وهو يتصل  
بجوانبنا أوتى اتصال كما يختلط بمشاعرنا  
أعمق اختلاط ، بل هو - كما نرى في إيسخولوس  
بالذات - يعيش داخلنا ولا يفارقنا أبداً حتى  
ونحن نيام ومن أمثلة ذلك قول سوفوكليس  
« أن الزمن الطويل الذي يعيش معي قد

تظهر له شخصية مستقلة . وعند إسخولوس كان التجسيد في مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ، ثم أخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس شخصاً له اقدام يخطو بها ويتحرك .

\*\*\*

تنتقل المؤلفة بعد هذا التعميم عن مفهوم الزمن وتجسيده وتاليه في التراجيديات الاغريقية الى دراسة هذا وذلك عند كل من شعراء التراجيديات الثلاثة على حده ، وعن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعاً ، أى الشاعر الاثيني إسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث لدراسة الزمن في كتاباته . فتحدثنا أولاً عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك في الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاثيني على جحافل الملك الفارسي في معركة ماراثون اولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان وللمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس .. وعاش بعد ذلك ليشهد مجد اثينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلفة ان رجلاً كهذا من تلك التجارب واسهم في تلك الاحداث لا بد ان يثق بالزمن ، والواقع ان إسخولوس لم يثق بالزمن وحسب انما كرس كل نشاطاته واعماله للزمن (١) . ولثقت المطلقة هذه نراه في مسرحياته يثقي مزيداً من التركيز على الزمن ويصوره حاملاً للواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة أو موضوع يدور الملاحظات من حوله ، وانما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات إسخولوس هو السيد الذى يعلم الناس ويلقهم الدروس وان كانت

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديات : « ان الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981) وهو يحمو الاشياء ، وهو يهدى ويسكن .. الخ . ووصفوه بالعظيم وقالوا ايضا « اننا نراه ولا يفلت أحد من قبضته » وتلك صفات الحاكم المسيطر ، وهى صفات زيوس رب الارباب عندهم .

ويبدو انهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان يريد ان يشرح الامور وان يعثر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد ان يكون الها ، ويمكن ان يكون الزمن هو ذلك الاله ... هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوريبيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظهر بالتجسيد والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كآلهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فتمتى جاء لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « ان الزمن يتصرف تصرف الفرد العادى » . (Isth. VIII, 14)

ويبدو ان المعنى الهام الذى اراد شعراء التراجيديات نقله اليها هو ان الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس .. ومن هنا يصبح قوة مندرة مهددة يمكن ان تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عينان حادتان صارمتان .. وهكذا يقترب جداً من الصورة التى اوردها سيمونيدس حين قال « ان الزمن له انسان حادة » .

تلك هي الافكار العامة عن تجسيد الزمن وتاليه في التراجيديات الاغريقية . لقد كان اول الامر شيئاً معنوياً غامضاً ثم رويداً رويداً بدات



في كل مسرحيات إيسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة ... لقد كان إسخولوس ينظر الى الاجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن بثق في العدالة الالهية لا بد ان ينظر الى الامور من بعد كبير ، وان يؤمن بوقوع القصص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والأحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليبنى ابنائك الثمرة » ونقول لمن يقارن السوء « سوف يبقى هذا لابنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فلينتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات إسخولوس تبدو دائماً في حالة ترقب لا تنتهى الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الامر ، على ان التأخير يمنح الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انهاء الآام التاعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالمهم .

والمستقبل عند إسخولوس مجهول ، والزمن يسير في طريقه وتبدأ لا بحفل بالآام الناس ولا بخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الآلهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج الثبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن - من حيث هو أداة تحقيق العدالة - اسبه شيء بقوة إيجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه أيضاً يدمر أجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو ان يكون آلاماً وأحزاناً

قاسية<sup>(١)</sup> . هو أولاً وقبل كل شيء الأداة التى تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هى الصورة الأولى للزمن عند إسخولوس ، وفلسفته إسخولوس في هذا أساسها أن العدل الالهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الآله قد قرر ذلك ، وفرار الآله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد إذن من عقاب ، والزمن هو الذى ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق أن الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من أن يصبح الزمن شيئاً جوهوياً في الموضوع ، لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير في انزال العقاب ، ويستحيل عملياً أن تؤمن بالعدل الالهى دون أن نعترف بأن هذا العدل يأتى عادة متأخراً . . . ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدماء ، ولكن إسخولوس لم يجد في الأمر اية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية أمر طبيعي وصادق ، فلا بد من أن تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتى لاحقاً ، يأتى في حينه كما قال كل من بندار<sup>(٢)</sup> وسولون<sup>(٣)</sup> قبل إسخولوس ، الذى يحتمل أن يكون قد اخذ هذا التفكير منهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هى السبب في أن الزمن لم يظفر عند إسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذى ظفر به عند سوفوكليس ويوريبيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر أكبر من الاهتمام . ويصر إسخولوس أحياناً على أن الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتى العدالة ، فهي تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاماً<sup>(٤)</sup> . والعقاب الالهى ينزل

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

وهي الوحيدة التي وصلت إلينا سلبية ،  
أما ( السبعة ضد طيبة ) فهي الأخرى تعطينا  
الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها  
الثلاثة « لاوس » ثم « أوديب » ثم « السبعة  
ضد طيبة » أي الأب ثم الابن ثم الأحفاد .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له  
بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم  
عقوباً وإنما وفق نظام دقيق . ولفظ النظر  
إننا نرى ذلك واضحاً حتى في مسرحية (الفرس)  
التي تعتبر مسرحية تاريخية ... فأتينا ينبغي  
أن تكون هي المسئولة عن دمار الملك الفارسي  
« جسر كسيس » ، ولكن إيسخولوس الإثيني  
يصر على أرجاع هذا الدمار إلى آثام دينية  
ارتكبها الملك الفارسي قبل مجيئه إلى بلاد  
الغريق بأعوام طويلة جداً وإلى آثام دينية  
أخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من  
بلاد غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند  
إيسخولوس ... لقد كانت عقيدة متكاملة كما  
ذكرنا ، وعلى أساسها شاد إيسخولوس البناء  
الأدبي لمسرحياته ... وما من شك في أن المؤلف  
قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه  
المسرحيات مدى تغلغل تلك العقيدة في نفس  
الشاعر ، وما من شك أيضاً في أن إيسخولوس  
حين كتب مسرحياته كان متأثراً بأحداث عصره  
وبظروفه وثقافته ... لقد كانت هذه  
المسرحيات امرأة صادقة لزمان صاحبها .

### ★ ★ ★

وفي الفصل الرابع عن « الزمن عند  
سوفوكليس » تحاول المؤلف أن توضح الفرق  
بين نظرية إيسخولوس إلى الزمن ونظرة  
سوفوكليس إليه ، أو بعبارة أخرى ما طرأ من  
تطور على الفكر الإغريقي من حيث مفهومه من  
الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مغايرة  
لفلسفة إيسخولوس في هذا الصدد .

مريرة . وليس ذلك كل ما في الأمر ، لأن تأثير  
العقاب لا يكون مادياً وحسب ، وإنما فيه  
جانب عقلي ، ذلك لأنه يعطى درساً لمن يتزل  
بهم ولن يعيشون من حولهم أيضاً ، لأن هؤلاء  
حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ،  
وهنا دروس يلتفتها الزمن للناس ، كلها في الحكمة  
والترؤى مما لا يحصله المرء إلا بالتجربة والمعاناة .  
ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن  
لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحاً في  
جميع شخصيات إيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس  
حقيقة الحياة ، وبالتالي يصبحون حكماء مع  
مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو أن الزمن  
كما يعلم ، ويعطى الدروس فإنه يحو ويطمس ،  
وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحاً عند  
سوفوكليس وپوربيديس ، أما هنا عند  
إيسخولوس فإن فكرة المحو بداخلها التطهير ،  
لأن الزمن عنده لا يحو الإيمان أو السعادة  
أو الصبر ، وإنما يحو الغضب الإلهي فيقسم  
التكفير . هكذا تنضج لنا فلسفة إيسخولوس  
عن الزمن ... إنها عقيدة متماسكة مطبوعة  
وعلى أساسها شاد إيسخولوس البناء الأدبي  
لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فإيسخولوس يعتقد يقيناً أن العدالة  
الإلهية لا تكف عن العمل أبداً وهي تمتد نشاطها  
فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور  
أن يعالج حدثاً ما دون الرجوع إلى أصوله  
وأفواره البعيدة ، وربما إلى ما قبل ولادة  
البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع  
المسرحية على الحدود الضيقة التي تحيط  
بحدث قصير ، ولجأ إلى المسرحية الثلاثية ، وهي  
في حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير في خط واحد ،  
وهذا هو السبيل الذي أتاح له فرصة تناول  
سلسلة متتابعة من الجرائم التي تفصل بينها  
آماد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد  
الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الاوربستيا)

بعد الوقت - كما كان عند سلفه - سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصص الالهى، وانما اصبح سلسلة من التغيرات المفاجئة التى تحدث بآية طريقة وتؤثر في مصائر الناس ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون ان الانسان لا يجوز له ان يامل في سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جسدها وصافها في عبارات بارعة .. وعبر كذلك في مسرحياته عن نظرية التغير التى يحدثها الزمن في صورتين متناقضتين احدهما تتناول التغير العفوى الذى يقع كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغير الذى يجرى وفق نظام دقيق ... وليس في ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغير داخل هذا النظام : مثلا هذا النجم هنا الآن ثم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الاول ، تغير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو ان سوفوكليس قد تتبع تماما بهذه النظرية ، فهو يعرض علينا كثيرا من صورها في مسرحياته المختلفة .. متابع الحياة واضطراباتها وشجاعة الانسان في مواجهتها كانه محارب يهاجمه الاعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب في كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاتف في محاربة الانسان لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة ايسخولوس، لان تحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وانما هى طبيعة الاشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضا اخلاقيا ، فهل ينبغي ان يكون لدينا وليس عنيدا ، وهل ينبغي ان يكون صوبورا وليس قلقا ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

وهى تبدأ فنقول ان الفاصل الزمني بين المتاعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة اثينا قد توطدت بعد النصر في الحروب الميمنية ، وكانت سيادتها على العالم الاغريق اخذت في الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازهم حين يحالفهم النصر ومن لم لا يركزون كثيرا على العون الالهى .. وبالتالي فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الالهة .

ويبدو لنا هذا التغير واضحا جدا في مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلا من الاله . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها يانى يؤس الانسان وتعامسه من تقلبات الدهر وتغير الاشياء ، كما تاتي سعادته من اسلوبه في مواجهة هذه التقلبات .. والاحداث نفسها بدلا من تفسيرها على اساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب التحدي للسلوك الانساني .. وذلك فرق بين الفيلسوفين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من اصل فكري واحد .

والواقع ان الفرق يبدو لنا واضحا كل الوضوح حين نناقش امرين : اولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما اسلوب الانسان في مواجهة هذا الامر .

لم يعد الوقت هو اداة العدالة الالهية وانما غدا مبعث القلق في حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك في ان سوفوكليس كان يدرك تماما معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى يلقاها الناس من جراء اخطاء قديمة ، الا انه نادرا ما ركز في مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيرا على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما اكد على التدخل الالهى المفاجئ في حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب فانه يجعله حاسما وسريعا وقاطعا بدلا من تصويره في شكل تهديد متصل مستمر .. وفي هذا كله لا ينصب التاكيد على الاله وعلى العدالة وانما على الانسان وعلى التغير .. لم

ذلك الخضوع مفر؟ هذه هي المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل إبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا تزعزعهم نوابث الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقاً لقواعد بابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت «انتيجونا» حين عصت أوامر «كروبن» لأنها كانت في نظرها أوامر غير حكيمة فقالت « لا أنصوّر ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الغافى يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التي لا تخطيء .. قوانين السماء » (١) .

هكذا نلتقى بفكرة رفض الانسان لما يأتي به الزمن ، وهي فكرة تعنى الموت في ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هي التي تحكم بناء المسألة عند سوفوكليس ، وفي معظم مسرحياته مثل آجاسكس وانتيجونا والكترأ واوديب في كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هي التي تواجه التحديات والأخطار في اصرار يتصاعد باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة أو الى درجة الموت ذاته دون ان يعرف الافلاس أبداً .. لا تسليم .

هذا البناء المأسوي نلتقى به كما ذكرنا في كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه في إيسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليماً أعمى للآلهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم في شجاعة وأصرار ، ومع ذلك فان الزمن في كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التي يستخدمها الآلهة لتنفيذ إرادته ، وهو عند إيسخولوس بالذات ، الخلفية التي يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، وإذا قدر للزمن ان يهزم فذلك عند إيسخولوس بإرادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بإرادة بطل المسرحية الذي تحدى الزمن وأفلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس برفم كل شيء

ان الزمن هو الذي يكشف الغطاء عن طبائع الأشياء والناس ويعرضهما للنور .. والكشف عن الأشياء هو الذي يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانساني لا يكشفه الا التكرار ، والتكرار لا يأتي الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلاً ، وإذا كنا نشك في أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذي يعيننا على الجزم في هذا الأمر برأى قاطع . وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيّداً ينبغي ان نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذي يسمح بالحكم على الناس وعلى الأمور .

وينبغي ان نذكر هنا ان كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، أمضى أنها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذي يكشف الأمور » وقال سولون « ان الزمن سوف يبرهن للناس اننى لست مجنوناً » وذلك حين اتهمه أعداؤه بالجنون . وفي القرن الخامس يتحدث الشاعر بنسدار عن الزمن فيقول « انه وحده الذي يستطيع ان يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « ان الأيام هي أعدل شاهد » .. ولم تخل مسرحيات إيسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذي إبرزها إبرازاً قوياً واضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء » ويسمع كل شيء » ، وفي « اوديب الملك » يزيد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يجرى هذا المفهوم على السنة الكثيرة من شخصيات المسرحية بل لعلى أقول ان الكشف عن الأمور بواسطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، وإذا كانت شخصياته

هو الذى يفعل كل ذلك ، واعتنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذى ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفى لأحداث أكبر تغيير فيؤكد أن « يوماً واحداً » يكفى لكل شيء . . . ألم تفقد هيكلها كل سعادتها في يوم واحد ؟ (٢) ، وفي يوم واحد أيضاً ذابت كل امجاد أمغيتريون (٤) .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبديدس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه في هذا الصدد ، والواقع أن يوريبديدس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه ، فهو قد سلك سبلاً عدة في كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع أن نلمس في مسرحه قوة العاطفة الشخصية التى تكاد تجلجل في كل سطر من سطره ، جنباً إلى جنب مع الاهتمام الواضح بشئى الأمور .

ولا شك في أن بعض مسرحياته تكاد أن تكون تقليداً لايسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التى كتبها في أواخر أيام حياته - الباخاى - ففيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارتكبت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد أفراد الكورس عبارات جذرية بایسخولوس خلاصتها أن الزمن هو الذى يحقق العدالة (١) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التى تلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله « أن الزمن شاهد على الإنسان وهو يكشف حقيقة معدنه » (٢) .

ولقد كان يوريبديدس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن

هكذا يرى يوريبديدس أن أى شيء قد يحدث في أى وقت وفي أقصر مدى وبمحض المصادفة دون أى توقع . . . بل ليس نمة ما يحدث وفق توقعات الإنسان . . . وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة ايسخولوس تعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن أفكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبديدس أشبه شيء بمملكة تبرع المصادفة على عرشها فهي المتحكمة في كل شيء : إنها تقنع الأحداث وبها تتلاحق اثر بعضها في اتجاهات متباينة ، والحياة كلها تخضع لذلك . . . وفي مسرحية هيراكليس (٣) نسمع أمغيتريون يشكو قائلاً « انظر الى حالتى ، لقد كنت محط إعجاب الناس ، وذاعت شهرتى ، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة في مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول أن الزمن أصبح عند يوريبديدس مختلطاً بمشاعر الإنسان ، وهذه المشاعر شيء شخصى ذاتى ، ومن ثم فهى تختلف فيما بينها اختلافاً يمتد ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التى وصفها ايسخولوس وصفاً قريباً نابضاً بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضاً درامياً عتيقاً ، أما يوريبديدس فقد تناولها بكثرة بالغة ، بحيث نجدها في كل مكان ولكن لمدى أقصر ،

(1) Bacch. 882, ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

وكذلك عن التخلص من حياة قلقة مضطربة  
تأعسة .

وخلاصة القول ان الزمن ، سيدس  
قد فقد إبعاده الدينية والالهية التي طوقه  
بها إيسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس  
والذات اكثر من اتصالها بأى شىء آخر .

### \*\*\*

وبالعلاج الكتساب مشكلة « الشيبان  
والشيخوخة في التراجيديا الاغريقية »  
في الفصل السابع والاخير الذى تختم المؤلف به  
دراسته لمفهوم الزمن في التراجيديا الاغريقية  
وما طرأ عليه من تطور ابتداء من إيسخولوس  
الى يوريبيديس في محاولة لبيان ما اذا كان  
هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق  
عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع ان حدوث هذا التطور في عمر  
الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ،  
فأوضاع الحياة في الأعمار المختلفة مسألة قد  
تناولها الكتاب الأقدمون بوضوح تام . وهي  
شىء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فإن النظرة  
العامة لدى مختلف الكتاب واحدة في هذا  
الصدد . ولكن نقط التركيز ومواضع التأكيد  
هى التى تختلف من كاتب الى آخر ، ومن  
هذه الزاوية تتناول المؤلف كتاب التراجيديا -  
الثلاثة .

وفىما يتعلق بإيسخولوس لم تكن في الأمر  
مشكلة ، لأن مهمة الزمن في كل مسرحياته  
كانت واضحة وهى التعليم ، وبالتالي فإن  
الحكمة تأتى مع تقدم العمر ، وعلى هذا  
النحو فكل شيخوخة حكماء وكل شبابه يعوزهم  
النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل  
أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

فنحن في مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما  
لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة  
المتلاحقة بدلاً من موجة واحدة عاتية عارمة  
طويلة .

لقد كان يوريبيديس يركز تركيزاً شديداً على  
العاطفة الشخصية ويقيس الزمن وأثره من  
خلالها ، أى ان نظرته للزمن كانت ذات طابع  
نفسى تدور حول العاطفة الشخصية ، بمعنى ان  
الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف  
وأطمئنان ، من قلق واستقرار .. كل ذلك  
نجدّه عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوريبيديس برغم أنه صور الزمن في  
صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا يتقضى ،  
قد صورّه أيضاً في صورة البلمس الذى يداوى  
الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً أزمة من  
الآزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى  
نهايتها ، ومع ذلك فسان الأمر لا يخلو من  
تلميحات الى أمل في السلام .

ذلك ان مرور الزمن كفيل بقاء أى شىء  
في زوايا النسيان ، ومرور الزمن زعيم أيضاً  
بتخفيف الآلام والاحزان ثم وضع النهاية لهما  
... ولقد اشار يوريبيديس كثيراً الى كل  
ذلك كما حاول انكار قدرة الزمن على التدمير  
والتحطيم .. وهذه الفكرة وردت عند  
سوفوكليس الذى جعل إبطاله يؤثرون الموت  
على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون  
من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود ...

وكان هذا الهدف عند يوريبيديس هو إيهاب  
الأول والجوهري للموت البطولى ... هكذا  
كان بالنسبة لإياكس وأنتيجونا وغيرهما من  
إبطاله . ووجه الخلاف في هذا المجال بين  
سوفوكليس ويوريبيديس ان إبطال الأول كانوا  
يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبل دون اهتمام  
كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف  
يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما إبطال  
الثانى فكل حديثهم عن التجديد والخلود

الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالإنسان نفسه أكثر من اهتمامه بمصيره وقدره، فقد كان يميل الى إبراز الأثر السيئ لكبر السن . نجد أن الشيخوخة في مسرحياته يتحصرون على أيام الشباب الذي ولى ، وفي مسرحية اوديب في كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذي يحل بالراء حين الشيخوخة ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبمده لا يحصد الإنسان غير الآسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد أنت نتيجة لما عرف من سوفوكليس من حب للحياة الخفيفة في مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، إنما كانت تفقد المرء أيضاً نوقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز أفراد الكورس في أنتيجونا عن الادلاء برأيهم في مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم (٥) . ومن هنا تأتي المشكلة عند سوفوكليس . . انه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيخوخة عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيخوخة بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب، بل قد يكون في الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذي يريد أن يطاق لمجرد كبر سنه ليس دائماً وحسماً على صواب .

ونحن نعتقد أن سوفوكليس كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك في أنه كان يميل الى الشباب ويأخذ جانبهم في كل نقاش يدور في مسرحياته بينهم وبين الشيخوخة.

إننا هنا أمام اتجاه فكري جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، أنه يؤازر الشباب ضد الشيخوخة لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وإنما

الأمين (١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والوائع أن احترام الإنسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الالهة سواء بسواء ، ولنستمع الى ايسخولوس وهو يقول « أن عبادة الإنسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة » (٢) .

ولحكمة الشيخوخة أصبحوا خير من يشترك في الكورس عند ايسخولوس كما هو واضح في مسرحية أجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين ينفقون عقلاً وخلفاً نتيجة للخبرة التي اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومن ذلك فان ايسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعمر الطويل ، فشيوخ أرجوس في مسرحية أجاممنون ( كانوا يؤلفون الكورس ) يستفون إذ أفندتهم التشيخوخة قدرتهم واقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « أن الطاعن في السن يمضى على سيقان ثلاث ولا يخلف عن الطفل » (٣) ، ولكن ايسخولوس في الوقت نفسه يؤكد أن هذا الضعف البدني لا يمس الروح أو العقل ، وهو في مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب في مواضع كثيرة من مسرحياته، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « أن جسر كسيس لا يعرف ، انه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع » (٤) . وهو لا يفرق في هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهة الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهة بالوقار والتروى . وهكذا نرى أن جلال السن كان متأسلاً في الفكر الاغريقي حين ذاك ، فمأذا حدث بعد ايسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل أن الحصافة والقرارات الحكيمة تأتي دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن

(1) Supp. 177.

(2) Supp. 707.

(3) Agam. 72-83.

(4) Pers. 744ff.

(5) Ant. 681-682.

وفي مسرحية الكسنيس يؤكد يوريبديدس على موقف الوالد الذي رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت أما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

وبعد ، فاننا نرى في شعرنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : إيسخولوس وعقيدته في العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص أثينا من غزوة كبرى كادت أن تعصف بالعدالة ونعني بها الغزوة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التفسير الخلفي لأن آراءه تشكلت حين كانت أثينا تواجه بكل شجاعة كتل العالم الإغريقي ضدها وثثق نقة مطلقة في أخلاق إبنائها وفي قدرتها ، أما يوريبديدس فقد اهتم بالإنسان وبؤسسه وشغاله لأنه كتب حين كانت الديمقراطية في أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصور هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة أثينا تهدد استقلال المدن الإغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

### ★ ★ ★

ان كتاب الاستاذة « روميلي » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرّق قبلها إلا قليلاً ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيدين الثلاثة عن الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصلية دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذي طرأ على الفكر الإغريقي في مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض آرائهم لانهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح - بهذه النظرة - أداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فإذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والآخر - يوريبديدس - وجدنا هذه الأداة المدمرة أقوى وأوضح ، لكنه مع ذلك لم يغفل النظرة التقليدية للشيوخ ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التي تحدثنا عن بؤس الشيوخ ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصي ، وفي « هيراكليس » اغنية حزينة (١) تشبه تلك التي نجدها عند سوفوكليس في مسرحية أوديب في كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الأولى بالطابع الفردي . . وسوفوكليس في اغنيته يظل على صلة وثيقة بالناس ولا يسرى حلا لمشاكلهم المعقدة الا في الموت ، أما يوريبديدس فيقول ان الشباب هو السن المحبة بينما تثقل الشيوخة الرؤوس ، ويقول ان الشيوخة تتراعى أمام عينيه كستار اسود كثيف . . « انا لا تستهويني ابهة ملك آسيا ، ولا أرغب في قصر مملوء بالنصار اذا كان كلاهما بديلاً عن الشباب . . فلتخفف الشيوخة تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً في مسرحيات يوريبديدس مما يحملنا على الظن بأن الشيوخة لا تبقى للرمز أي شيء ، ان الإنسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا يبقى له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوي في هذا البدن والعقل والخلق . . انه دمار تام ، ومسرحيات يوريبديدس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء . . لكن الجديد في الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضاً ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التي يحسون انها تكاد ان تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدي بطبيعته الى الهوان والضعفة وارتكاب الخطأ الجسيم .



# Our Criminal Society

The Social and  
Legal Sources  
of Crime  
in America  
by Edwin M. Schur

## مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية  
للجريمة في أمريكا

تأليف : ادوين م . شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

### مقدمة :

جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة  
والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى  
جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة  
ذات اهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد  
اصبحت الجريمة في بعض صورها عملا من  
اعمال العيش . وهي لا تختلف في اهدافها  
العامة عن كل حرفة او عمل يهدف الى تحقيق  
الكسب المادى ولكنه كسب محرم عن طريق  
غير مشروع . وقد يجدر بنا القول بان التركيب  
الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الامريكى قد  
ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث  
العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الامريكى  
الى تقاليد قانونية عريقة كذلك التى نجدها في  
اوروبا فان المجتمع الامريكى بوجه خاص يقدم  
للعالم نموذجا فريدا للجريمة يكاد يفوق في  
كميته وفى نوعيته كل الجرائم التقليدية  
المعروفة في اقطار العالم الاخرى . فمن الناحية  
الكمية يقدر بعض الباحثين ان نسبة الجريمة  
تزيد بمعدل اربعة اضعاف زيادة عدد سكان  
الولايات المتحدة الامريكية ومن الناحية النوعية  
فان المجتمع الامريكى يقدم اليوم للعالم نموذجا  
امريكيا للجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي

\* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Holl. N. J. 1969.

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقل جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكرر عدد متخصصيه والعاملين في ميادينه النظرية والتطبيقية . والا هم من هذا فقد توالى البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى قدر البعض أن متوسط ما ينشر سنوياً في جميع أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً في علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الأكاديمية وأعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الأخرى .

وقد نلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها في هذا الميدان وهي أن الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وفقاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام او على بعض العاملين في مجالات الوقاية من الجريمة أو علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصالح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد أوشكت معالم البحث العلمي الموضوعي في حقل الجريمة والسلوك الاجرامي أن تضع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذي لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطاغية التي مازالت تهدد أمن المجتمع وتعمق باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكاتب العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخلصه تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسيه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

التركيب الثقافي المعقد ذاته أو من حيث المتكاملات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقل من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذي عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة أو بعلم الاجرام الاجتماعي تارة أخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . إذ أنه علم اجتماع متخصص يسير في ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية أخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الأوروبية التي اختلفت بالقانون والفنسون الجنائية تارة أو بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوجية والفيزيولوجية والانثروبولوجية والنفسية تارة أخرى .

ولعل أبرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه أن غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لا تتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وإنما ترجع غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الإصلاح والعلاج . وخير ما عرفته بأمريكا في هذا المجال هو نظام الاختبار القضائي ونظام الإفراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الأخرى التي ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذي يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة في الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الاجرامي حول طبيعة اسباب هذا السلوك . وقد اشار الى أن المتخصصين في علم الجريمة لا يستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لانهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لانهم لا يستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سببا في نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك في قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام أو عجزهم عن تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي اسهمت في خلق الجريمة فهو لا يوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية في حقل السلوك الاجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الاجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة أو للحد من طغيانها . ولذلك فهو لا ينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الاجابسي في تقديم المتسورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشرهم في المسؤولية الاجتماعية في تنفيذ الحلول المقترحة .

وإذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فإنه لا يتردد في تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الإجراءات التي يعتقد بصلاحياتها للتخفيف من خطر

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً في عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الأستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع امريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في جامعة « تفتس » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل في مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته في هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتاب « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتاب « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات أخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذي نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية في اطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد أن يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل اجراء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل أثر ما يعرف بالمدوسة الاجتماعية الأمريكية في علم الاجرام الأمريكي المعاصر أو ذلك الانجاء الاجتماعي المعروف في دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الاجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ - يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو « الحاجة الى تقييم هادئ » . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة التسالفيه حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة اسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية في المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح

بالامكان أن ننتع المجتمع بأسره بوصف الجريمة او الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم أسوة بالأفراد المجرمين . ويستشهد في هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » أو « المجتمع اللاقانوني » . وبعد أن ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة في الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا أن فكرة العبث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صوراً متعددة . ولاشك أن الجريمة في معناها التقليدي ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي إحدى هذه الصور الواضحة . أما الجوانب الأخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وبرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة وأعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك أعمال العنف التي تنتاب الأفراد نتيجة لتعصب العنصرى الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الأخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الأسباب الحقيقية التي تحمل في طياتها بدور العنف والجريمة في المجتمع الأمريكي . ويرى المؤلف أن هذه الأسباب تتجسد في الحقائق التالية :

- ( ١ ) مساهمة الحكومة الأمريكية في أعمال العنف والعدوان خارج أراضيها .
- ( ب ) ظاهرة اللامساواة في المجتمع الأمريكي ومشكلة الفقر والفقراء في المدن الكبرى .
- ( ج ) تأكيد المجتمع الأمريكي على بعض

الجريمة . ولاشك في أن المؤلف هنا لم يأت بجديد في هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . إذ ينظر الى المجتمع بمنظور اجتماعي مكبر بغية تشخيص العيوب والعلل او الأمراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه أو تنخر في بنيانه . ويرى أن يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الأمريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلاً . وفي حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل أو تحويل جذرى بعض هذه القيم السائدة في المجتمع ، فإنه يعترف في صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عاشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءاً أساسياً من حياته ولذلك فليس من المسور تغييرها أو تبديلها .

ومن الناحية الأخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوي على فهم خاطيء لطبيعتها وذلك لأن غالبية افراد المجتمع الأمريكي ينظرون الى الجريمة على أنها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجراثيم المرضية التي تقتحم الجسم البشرى . ويرى المؤلف أن مثل هذا الرأي يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائماً الى الجريمة كمعمل موجه الى زعزعة كيانه والى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . إذ لايمكن أن ننشأ الجريمة في فراغ تام أو تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما إذا كان

التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التي يسير وراءها الفرد الأمريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك أن الحياة الأمريكية تقوم على الدنيائية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الإجرامى وذلك لما تخلق من ضغوط واجباطات نفسية مختلفة في سبيل تحقيقها . اما مشكلة المبالغة في تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف أن كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يثقل كاهل الشرطة والمحاكم أو قد يفتح ثغرات جديدة في كفاءة أو نزاهة الأجهزة المسؤولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف في ختام مقدمته كيف أن السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطيء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والشدّة والقسوة والعقوبة . وإذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الأسس الخاطئة التي تقوم عليها هذه السياسة وذلك بإعادة بناء المجتمع الأمريكى ذاته وتكوين نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ - في القسم الأول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الانساق المميزة للجريمة الأمريكية المعاصرة فيحلل إمداها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكى . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الإجرامى فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكاً من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الأخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزوجين بالجريمة .

ويبدو أنه أراد أن يصور لنا مدى خطورة

القيم الاجتماعية الخاطئة التي تفدى بطبيعتها بواصت العنف والعدوان والجريمة .

( د ) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الأمريكى في خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

( هـ ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة في معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية أساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكى . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلاً ليصور لنا مدى التفاوت الطبقي الذى تفرضه الحياة الأمريكية الراهنة على أفراد المجتمع الأمريكى . وهو في هذا المجال لا يخرج عن السير في ركاب أنصار المدرسة الاشتراكية أو الاقتصادية في علم الاجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الإجرامى بالاحتمية الاقتصادية .

اما عن علاقة الحرب بالسلوك الإجرامى فقد أخفق المؤلف في اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما أظهره في هذا الشأن هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته في حروب تتضمن أعمال العنف والعدوان الأمر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد ينفذ فيه بواصت البطش والعدوان نتيجة لممارسة أعمال العنف والقتل الجماعى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف أن ما تنفقّه الحكومة الأمريكية على أعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه في مجالات حيوية بناءة تناول تحسين حالة الفرد الأمريكى وانعاش حياته المعاشية .

أما في مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق في خطورتها كل مشكلة أخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ وأظهر أن المواطن الأمريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها إلا أنه يظن في دقة مختلف الإحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . ويغالي في الظن في صحة مثل هذه الإحصائيات حتى أنه يؤيد ما يراه الأستاذ دانيال بيسل حين يقول بأن الإحصائيات الجنائية الرسمية تشبه إلى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التي يطلب إليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الإحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لأن هذه الإحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية إذ من المعروف أنه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل إلى علم الشرطة أما لأحجام الجنى عليهم من الاخبار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكتشف أصلاً وبالتالي تضيع نهائياً . ومن الناحية الأخرى فإنه ليست جميع الجرائم التي يجرى التبليغ عنها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لفرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم عنها المجرمون تؤدي بالنتيجة إلى ترحيم مرتكبها وأرسالهم إلى المؤسسات العقابية<sup>١٤</sup>

وهكذا تبين لنا كيف أن الإحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذي يقود البعض إلى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض أنواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل إلى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط إجرامية معينة دون التورط في بحث أنواع السلوك الإجرامي .

أما في مجال تحليل مفهوم المجرم فإن المؤلف يقف أزاء عدد من الحقائق التي تمتنع قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهي الجرائم التي لا تصل إلى علم الجهات الرسمية ومن أبرزها جرائم النسك والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التي تعرف بجرائم ذوي الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فإن المؤلف لا يرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة . وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وأنصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون أزمات نفسية شديدة . ومع هذا كله فالأولف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه وما يقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويوجع نكتب ذلك إلى أنه يؤكده على أن

النفسية الحديثة في تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فظهر افتتار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون او السينما او الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر اثر هذه الوسائل على بعض الاطفال او بعض الاشخاص ، الا ان مثل هذا الاثر لا يعدو اثره طويلا كما انه يختلف باختلاف الاشخاص الامر الذي يمكن ان يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف او الظرف الاجتماعي الذي يعتبر سببا للجريمة . وفي رأينا ان المؤلف ليس اول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظري لعللة الجريمة بل وليس اول من فتح ابواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك ان مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظري البحث الذي تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الاخرى . فالعلم الصحيح يقوم بمدى ما يعيشه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة نفسياً سببياً صحيحاً . ولذلك فان علم الاجرام النظري لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ - ويكشف المؤلف في القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه او تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث في عللة الجريمة او عملياً يتصل بإدارة السجون والاصلاحيات المختلفة فانه لا شك يثير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون ابعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك ان علم الاجرام المعاصر ما يزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامى الامر الذي يصعب معه على الباحث العلمى وضع المجرمين في فئات ومجموعات ذات طابع علمي يتصل بطبيعة اجرامهم . أما في مجال بحث علاقة الزوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذي يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى ان زيادة اجرام الزوج في المدن الامريكية الكبرى يرجع الى ان الاقلية السوداء لا زالت تعاني ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزنجي في مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدواني .

٣ - وفي القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة في تفسير عللة الجريمة . فمن اقدم المحاولات البدائية التي تتصل بالارواح والشياطين الى احدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء في ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الارادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدأت بـلومبروزو ومدرسته الانثروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الاوروبية والامريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات

٥ - ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف والجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم الاجرامية التي تؤدي الى تكوين السلوك الاجرامي .

وفي محاولة أخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة أخفق المؤلف في كشف العلاقة السببية أو العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للطار الثقافي العام الذي يخلق الموقف الاجرامي . كما انه انكر ان يكون للنظام الرأسمالي كبير أهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة في علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة أو ما تعرف بجرائم ذوى الباقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والفسح والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التي تشكل بدورها مجتمعاً اجرامياً يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كأعمال اعتيادية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته أو ينقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في أنه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث اي أنه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالإمكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقاتها بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع . ويؤكد على الدور الذي بلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح أو الفشل بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد . كما انه يعير أهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وإزاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذي يخلق جرائم جديدة أو بالتأثير النفسي الاجتماعي الذي يفرضه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه الاجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس أثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وإنما على جميع المشكلات الاجتماعية الأخرى . ولذلك فان الجريمة ليست الا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها . ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وانها تعكس اختلاف الأفراد في مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فان المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الاكثورية لسلوك فئة معينة من أفراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذي تسلكه الاكثورية الساقطة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الاكثورية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الاقلية التي تنتمي الى قبوله .



علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى أن الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وأن مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وأن بعض هذا العقاب قد يخدم اغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية الكبيرة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة اغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة او مهنة وعملاً من أعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف في بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادي آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعه متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كغرض بعض مصانع السلاح في استمرار تهيئة السلاح لخدمة اغراض الجريمة في أحوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد أن يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها او القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه امام واقع يلزمهم بانخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعنى أن الجريمة يجب أن تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها أو أرضيتها دون التفكير التجريدي ببحت طبيعة الجريمة ودراسة اسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الاغراض العملية بالبدء في تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن أبرز الأخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطئ بأن المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الأسناد الأمريكي الراحل ادوين سدرلاند كان من أبرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة في هذا الحقل .

وفي القسم الاخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد أظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالغاء سياسة القسوة والشدّة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة أن المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وأن المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما أن مجتمعات اخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخرى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو أن جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدّة والقسوة في العقاب محاولة بذلك اتخاذ انجاء جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم أن المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها أو من حيث

والخلاصة من كل هذا ان الكتاب الذى بين ايدينا محاولة لاطهار الجريمة الامريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر اليها كشيء غريب يستدعى خوض حرب ضدها وانما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة في المجتمع الامريكي المعاصر . كما ان احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وانما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعة واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه . ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة في اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا تكون قد عالجتا المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الامريكي .

اما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعي القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين افراده كرفع عدم المساواة بين الافراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الافراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الاخرى فان المجتمع الامريكي مجتمع معقد يضم سكانا غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الامر الذى يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .



General Organization Of the  
Arab Library (GOAL)  
Bibliothèque Arabique

★ ★ ★

## من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الإصدارات القادمة

- Bhutto Zulfikar Ali, *The Myth of Independence*, Oxford U.P., London, 1969.
- Crotty William J., *Public Opinion and Politics : A Reader*, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970
- Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) *Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory*, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.
- Freeman Thomas, *Psychopathology of the Psychoses*, Tavistock Publications, London, 1969.
- Grabner Doris. A., *Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years*, Introductions by : Hans J. Morgenthau, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.
- Grivetz Harry K., *The Evolution of Liberalism*, Collier Books, New York, 1969.
- Huxley Julian, *Memories*, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.
- Lovejoy David S., *Religious Enthusiasm and the Great Awakening*, Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.
- Peterson Donald R., *The Clinical study of Social Behavior*, Appleton Century Crofts, New York, 1968.
- Ramsey Paul, *Nine Modern Moralists*, A Spectrum Book, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.
- Reeves Joan Wynn, *Thinking About Thinking*, Studies in the Background of some Psychological Approaches, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.
- Scott Franklin D., *World Migration in Modern Times*, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A , 1968.
- Thornhill W., *The Nationalized Industries, And Introduction*, Nelson, London, 1968.



## في الاعداد التالية من المجلة

العدد الاول - المجلد الثاني

ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

### قسم خاص عن الفكر واللغة

دكتور عبد الرحمن بدوي

المنطق واللغة

دكتور محمد واصل الظاهر

الرياضيات لغة العلم

دكتور سيد غنيم

اللغة عند الطفل

دكتور عبد الرحمن ايوب

نشأة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالمجتمع

### غير الابواب الثابتة

العدد الثاني - المجلد الثاني

يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧١

### الفلسفة والعلم

## الشم

٢٠٠	سوريا	٤	ريالات	٤	الخليج العربي
٢٠	ج.م.ع.	٤	ريالات	٤	السعودية
٢٠	السودان	٤٠٠	فلس	٧	البحرين
٣٠	ليبيا	٧	شلتات	٢٤٠	اليمن
٤٠٠	بتونس	٢٤٠	فلسا	٢٠٠	العراق
٤٠٠	الجزائر	٢٠٠	قرش	٢٠٠	لبنان
٤	المغرب	٢٠٠	فلس		الأردن